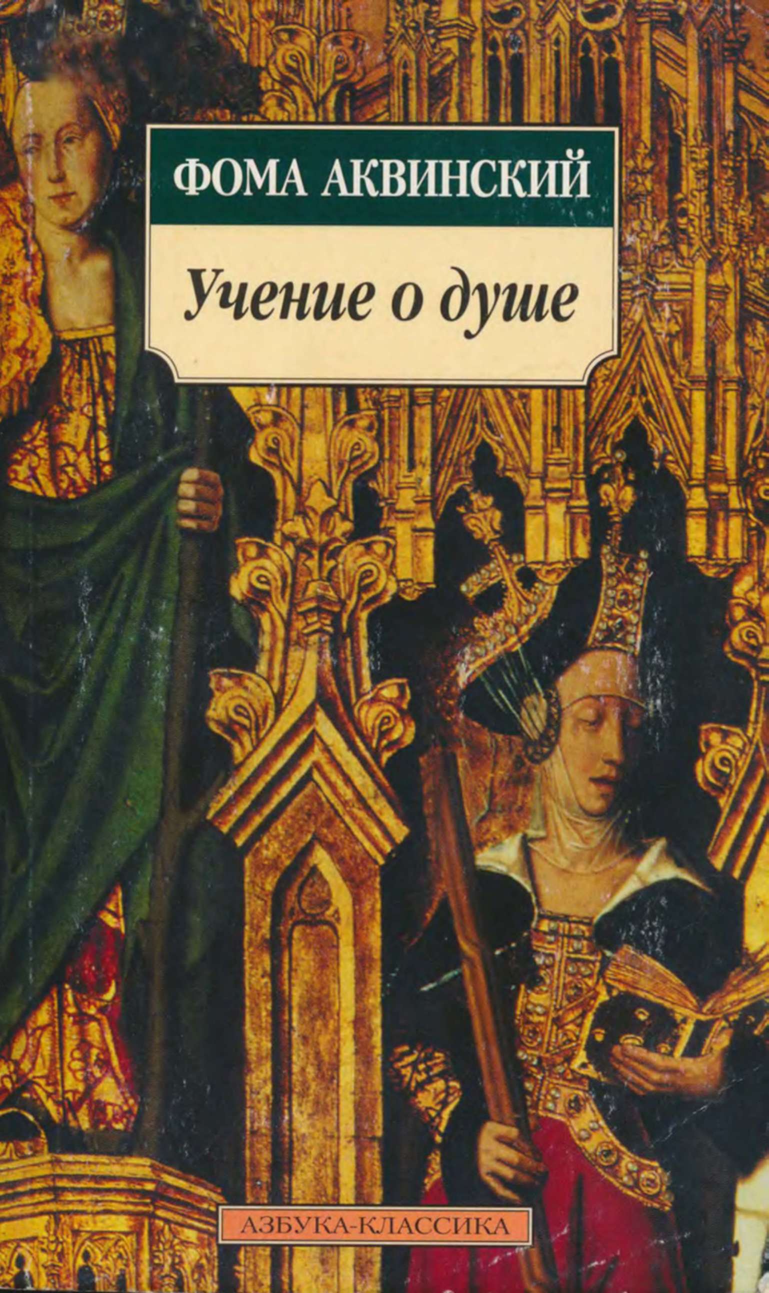
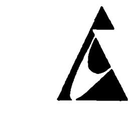

ФОМА АКВИНСКИЙ
Учение о душе
АЗБУКА-КЛАССИКА

ФОМА
АКВИНСКИЙ

Учение о душе



Санкт-Петербург
Издательство «Азбука-классика»
2004

УДК 1/14
ББК 87.3
Ф 76

Перевод с латинского
К. Бандуровского, М. Гейде

Фома Аквинский

Ф 76 Учение о душе / Пер. с лат. К. Бандуровского, М. Гейде. — СПб.: Азбука-классика, 2004. — 480 с.

ISBN 5-352-00822-3

Фома Аквинский (ок. 1225—1274) — крупнейший католический философ и теолог, наследие которого и сегодня сохраняет актуальность и имеет не только исторический интерес. Настоящее издание объединяет фрагменты из его основных сочинений, в том числе из «Суммы теологии» и «Суммы против язычников».

ISBN 5-352-00822-3

Преамбула

Данная книга представляет собой комментированную подборку текстов из различных произведений Фомы Аквинского, посвященную его учению о душе. Сразу оговоримся, что в центре нашего интереса находится именно человеческая душа, связанная с земным телом. Само учение Фомы о душе значительно шире: помимо души в ее земном статусе, в «теперешнем состоянии», Фому интересует и душа первозданного человека до грехопадения, и душа, отделенная от тела, и душа, воссоединенная с телом после воскрешения. Равным образом Фому интересует не только человеческая душа, но и аналогичные явления в соседних человеку регионах: животном царстве и царстве ангелов. Также Фома обращает большое внимание на явления из сферы Божественного, соотносящиеся с явлениями нашей душевной жизни: Божественную волю, Божественное познание и т. д. Все это поле чрезвычайно важно для понимания и человеческой души в ее теперешнем статусе: именно ее истоки и ее цель, ее положение в иерархии универсума и определяют ее свойства и способности.

Книга состоит из шести тематических разделов, каждый из которых включает вступительную статью и подборку текстов из различных трудов Фомы Аквинского. В первом разделе дается общая характеристика учения об интеллектуальной душе, второй раздел посвящен полемике Фомы Аквинского с парижскими аверроистами относительно единства человеческих душ, третий — учению о неразрушимости

души, четвертый — пониманию «контингентного» и учению о свободе воли, пятый — анализу структуры интеллекта и шестой — процессу познания.

Вводные статьи и комментарии написаны К. В. Бандуровским, переводы выполнены К. В. Бандуровским и М. М. Гейде.

Авторам хотелось бы выразить благодарность Светлане Сергеевне Неретиной, с вниманием отнесшейся к их работе.

Раздел I

Интеллектуальная душа как форма тела

Введение

Человек, согласно Фоме, занимает уникальное положение во вселенной — между регионом чисто интеллектуальных существ, ангелов (о котором идет речь в вопросах 50—64 в первой части «Суммы теологии»), и регионом земных творений, не наделенных интеллектом (которому посвящены вопросы 65—74), располагаются человеческие существа (вопросы 75—102), «пребывающие как бы в горизонте вечности и времени» (Сумма против язычников, II, 81). Это положение человека, для обозначения которого Фома пользуется помимо слова horizon словами confinium или medium, следует понимать, согласно Вербеке, не в смысле разделения, а в смысле соединения[1]: человек как бы смыкает собой величественное творение Бога — мироздание. Это срединное местоположение позволяет душе быть одновременно в двух планах — как в сфере вечного и неизменного, так и в сфере становления. Фома, следуя «Книге о причинах», поясняет, в каком именно смысле следует понимать эту двойственность: душа по своей субстанции вне движения (а стало быть, и вне времени), по своим же действиям, имеющим отношение к телу, — в движении и во времени, ведь, согласно Аристотелю, то, что приводит в движение что-либо иное, не обязательно должно само быть в движении в том же отношении; так, перводвижущее не должно двигаться само.

Однако, согласно Фоме, душа еще не весь человек и не является ипостасью или личностью (hypostasis vel persona (S. th. I, q. 75, a. 2, ad 2)). «Душа объеди-

няется с телом как форма с материей, поэтому душа есть часть человеческой природы, а не некая природа per se. И поскольку смысл (ratio) „части“ противоположен смыслу „природы“, как сказано [ранее], то душа, отделенная от тела, не может называться „личностью“», — так пишет Фома еще в своем первом крупном труде, представляющем собой комментарий на «Сентенции» Петра Ломбардского (In Sent. I, d. 5, q. 3, a. 2)[2]. Так же решительно Фома возражает против учения о предсуществовании души телу (In Sent. II, d. 17, q. 2, a. 2). Вместе с тем нельзя сказать, что само существование души зависит от тела: необходимость для души быть соединенной в этой жизни с телом объясняется тем, что она способна воспринимать умопостигаемые виды только посредством чувств, а чувства воспринимают чувственные виды посредством тела: «Согласно порядку природы интеллектуальная душа занимает низшее положение среди интеллектуальных субстанций, поскольку она не обладает естественным прирожденным знанием истины, каковым обладают ангелы, но должна получить знание от материальных вещей, воспринимаемых чувствами. <...> Следовательно, интеллектуальная душа должна обладать не только способностью понимания, но и способностью ощущения. Но ощущение осуществляется только благодаря телесному орудию. Таким образом, интеллектуальная душа должна быть объединена с телом, которое может быть подходящим органом чувства» (S. th. I, q. 76, a. 5).

Однако в этой слабости человеческого интеллекта и в его зависимости от тела, оцениваемой столь негативно как неоплатониками, так и близкими к неоплатонизму христианскими мыслителями, Фома обнаруживает обоснование, казалось бы, самого «абсурдного» христианского догмата — о грядущем воскрешении во плоти: «Следовательно, быть без тела противоречит природе души. Но то, что противоречит природе, не может быть вечным. Поэтому, коль скоро душа сохраняется всегда, она должна вновь соединиться с телом. <...> Таким образом, кажется, что бессмер-

тие души нуждается в будущем воскрешении тела» (S. C. G., 4, 79). Разумеется, это рассуждение позволяет нам лишь надеяться на воскрешение и говорит о его возможности: проблема воскрешения тела — одна из тех, которые, согласно Фоме, все же выходят за рамки компетенции рациональной теологии.

Подробное обсуждение природы интеллектуальной души ведется в «Дискуссионном вопросе о душе», состоящем из двадцати одной статьи, и в «Трактате о человеке» (S. th. I, q. 75—102), который, в свою очередь, вписан в контекст учения о творении телесных и духовных субстанций, располагающегося вслед за учением о шести днях творения, в соответствии с традиционным расположением антропологии в христианских системах (в качестве парадигмы для которых выступают первые главы Книги Бытия). Человек определяется в преамбуле к «Трактату о человеке» как субстанция духовно-телесная; однако поскольку в данном произведении человек рассматривается с точки зрения именно теологии (а не в рамках, скажем, физиологических штудий), то в центре внимания оказывается прежде всего душа, а тело — только в его отношении к душе.

Анализируя интеллектуальную душу, Фома выделяет три предмета рассмотрения: сущность души, ее способности и ее действия, в соответствии с традицией анализа интеллектуальных сущностей, применяемого Дионисием Ареопагитом в трактате «О небесной иерархии» (11, 2): «Все небесные умы в соответствии с надмирным своим значением разделяются на три: на сущность, силу и действие»[3]. Общая структура рассмотрения такова:

1) сущность души:
 а) как таковая, сама по себе (q. 75),
 б) в ее отношении к телу (q. 76),
2) способности души:
 а) вообще (q. 77),
 б) особые силы души (q. 78), а именно:
 интеллектуальная способность (q. 79),
 желание (q. 80),

чувственность (q. 81),
воля (q. 82),
свободное произволение (q. 83).

Большое место отводится учению о познании (q. 84–89), а завершается трактат вопросами о происхождении человека (q. 90–93) и о состоянии первого человека, где также рассматривается вопрос о том, каков был интеллект в состоянии невинности (q. 94–102).

Относительно сущности души самой по себе (q. 75) Фома прежде всего ставит вопрос о принципиальном отличии души от тела (a. 1 «Является ли душа телом?») и о субсистентности (то есть возможности существовать самой по себе, даже при отделении от тела) человеческой души (а. 2) в отличие от душ животных (а. 3). Далее следуют вопросы: есть ли душа весь человек (а. 4), состоит ли она из материи и формы (а. 5), неразрушима ли она (а. 6) и такого ли вида, как ангелы (а. 7). Ряд этих вопросов соответствует статьям из «Дискуссионного вопроса о душе»: а. 1 «Может ли душа быть формой и „этим нечто“?», а. 6 «Является ли душа составленной из материи и формы?», а. 7 «Различаются ли по виду ангелы и человеческая душа?».

Прежде всего Фома подчеркивает нетелесность души — несмотря на то что в платонической и неоплатонической традиции (включая христианский платонизм) имеется богатая аргументация в пользу различия души и тела, Фома ищет такие доводы, которые не только подчеркивали бы это различие, но и позволяли бы обосновывать связь тела и души, чтобы таким образом найти средний путь между жестким разграничением тела и души, ставящим проблему их связи, и таким утверждением их связи, которая нивелировала бы их специфику (как это происходит в системах, признающих телесность души, — у атомистов, стоиков). Именно связь души и тела побуждает к признанию телесности души «оппонентов»[4] Фомы, три аргумента которых приводятся в начале статьи:

1) Душа есть начало, движущее тело, но она не могла бы приводить тело в движение, если бы не

двигалась сама, поскольку все, что приводит в движение нечто другое, само движется (за исключением аристотелевского неподвижного перводвигателя, которым, очевидно, не является наша душа). Но то, что движется, — телесно.

2) Процесс познания осуществляется благодаря уподоблению познающего познаваемому. А поскольку душа познает телесные вещи, она должна быть им подобна.

3) Между движимым и движущим должен быть контакт. Но контакт может быть только между телами.

Полемизируя с этой точкой зрения, возвращающейся на позиции древних натурфилософов, Фома подчеркивает, что можно было бы привести большое количество аргументов. Однако сам он отказывается от того, чтобы воспользоваться, например, августиновской аргументацией или даже аристотелевской (которую он приводит далее, в статье 2, обосновывая субсистентность души), и приводит оригинальный аргумент: тело вообще не может быть началом жизни вообще, иначе все тела были бы одушевлены, но некоторое одушевленное тело может быть в своем роде началом жизни (так, сердце — начало жизни животного). Таким образом Фома разводит два типа жизненных актов:

1) вторичные многообразные жизненные акты (причиной которых может считаться определенным образом организованное тело),

2) первичный акт жизни.

Понятно, что душа не может быть (полной) причиной всех вторичных актов (например, зрения, для которого требуется физический орган). Но вместе с тем должно быть нечто, что является первичным одушевляющим актом тела. Потому душа, которая есть первое начало жизни, есть не тело, но акт тела (подобно тому как тепло, которое есть начало разогревания, есть не тело, но некоторый акт тела).

Однако каким образом нетелесная душа может приводить в движение тело? — мог бы поставить перед Фомой body-mind problem автор аргумента (1), при-

водимого выше. Согласно Фоме, душа представляет собой особый род двигателя, совершенно отличный от телесных двигателей, приводящих в движение другие тела посредством телесного контакта, а равным образом от неподвижного перводвигателя Аристотеля. Таким образом, существуют три типа двигателей:

1) перводвигатель, который не движется ни сущностно, ни акцидентально и причиняет неизменное движение,

2) душа, недвижимая сущностно, но движимая акцидентально и причиняющая изменяемое движение,

3) тела, движимые сущностно.

Что же касается того, может ли нематериальная душа вступать в контакт с телом, то Фома различает два типа контакта: количественный контакт, наличествующий в случае соприкосновения тел, и контакт «силовой» — воздействие духовных субстанций на телесные, возможное в силу того, что духовные субстанции занимают более высокое место в мироздании и, обладая большей актуальностью, действенностью, в состоянии оказывать влияние на низшую сферу[5].

Во второй статье Фома фактически продолжает тему первой, прибавляя к свойству нетелесности души еще и ее самосущность, которая также ставится под сомнение, если мы решимся утверждать сущностную связь души и тела: ведь в таком случае получается, что актуально самосущее «это нечто» представляет собой композицию души и тела, а не отдельно душу, являющуюся лишь частью (арг. 1), неспособную самостоятельно действовать (ведь познает человек, а не душа) (арг. 2).

Для обоснования самосущности души Фома обращается к аристотелевской (в истоке Анаксагоровой) аргументации, основывающейся на том, что для того, чтобы познавать все, душа должна не иметь какой-либо материальной природы, препятствующей такой универсальности (поскольку обладание телесным качеством мешало бы восприятию такого качества; так, зрачок, будь он окрашен в какой-либо цвет, не мог бы воспринимать этот цвет). Таким образом, душа не

может действовать посредством телесного органа и осуществляет свое собственное действие, а следовательно, имеет свое собственное существование, независимое от тела. Однако сами по себе существуют, согласно Аристотелю, только «первые сущности», «это нечто», отдельные частные вещи. Следует ли душу, на основании ее субсистенции, считать «этим нечто»? Чтобы ответить на этот вопрос, Фома обращает внимание на то, что Аристотель употребляет понятие «это нечто» в двух смыслах:

1) в строгом смысле — как субсистентное и совершенное в своем виде (например, человек в целом);

2) в более широком — как все субсистентное (например, рука, не будучи совершенным сущим, все же есть нечто субсистентное). Именно в этом смысле душа может быть названа «этим нечто».

Одним из преимуществ томистской концепции соотношения души и тела по сравнению с платонической является решение запутанной (в рамках платонизма) проблемы о субсистентности любой (в том числе животной) души. Строгое проведение платонических принципов должно привести к признанию бессмертия любой души[6], что устраняет существенное различие между человеком и животным и противоречит католическим догматам: «Мы верим, что только человек имеет субсистентную душу, в то время как души животных не субсистентны». Платоническое принятие бессмертия душ животных Фома объясняет тем, что в противовес некоторым натурфилософам-досократикам, не проводящим различия между интеллектом и чувством и признающим их телесными началами, Платон, проводящий такое различие, тем не менее и то и другое относил к бестелесным началам. Аристотель же занимал среднюю позицию: только деятельность познания (но не ощущения) осуществляется без телесного органа. Поэтому чувственная душа не осуществляет какого-либо собственного действия без тела и (чувственные) души животных не действуют через себя самих и не являются самосущими.

Платоновская концепция «человек — это его душа» (обсуждаемая в статье 4) получила некоторую популярность в христианском мире. Именно в таком духе иногда интерпретировалось место из Второго послания к Коринфянам (4: 16) о тлении внешнего человека и обновлении внутреннего (арг. 1). Такие мотивы можно проследить и у Августина, хотя, с другой стороны, он утверждал, вслед за Варроном (в трактате «О граде Божьем», XIX, 3), что человек не только душа и не только тело, но и то и другое. Решение этого вопроса зависит от того, какое содержание мы вкладываем в понятия «душа» и «тело». Платон, как выше было упомянуто, объединял в понятии «душа» интеллектуальную и чувственную части, считая обе части бестелесными; таким образом, душа понимается как нечто самодостаточное, не нуждающееся в теле. Но если мы признаем душу человека интеллектуальной по своему существу, а чувственность атрибутируем телу, то для целостности человека необходимо единство души и тела.

Томистская концепция души как всецело нематериальной сущности входила в противоречие с получившей большое распространение концепцией универсального гилеморфизма[7], согласно которой все сотворенные вещи, в том числе и духовные субстанции, состоят из формы и материи. Эта концепция имеет неоплатонические истоки и встречается у христианских мыслителей, ассимилировавших неоплатоническую традицию: так, у Августина можно обнаружить высказывания об особой, спиритуальной материи ангелов (De Gen. ad lit., V, 5). Однако только Ибн Гебироль[8] в книге «Источник жизни» (Fons vitae, XI в.) создал развернутую систему, обосновывающую универсальный гилеморфизм. По крайней мере, сам Фома приписывает эту концепцию именно Ибн Гебиролю, полагая, что все остальные мыслители прошлого согласны в том, что духовные субстанции — нематериальны. Однако благодаря переводу «Источника жизни» на латинский язык универсальный гилеморфизм получил значительное распростра-

нение. Этой концепции придерживались Вильгельм де Ла Маре, Ричард из Медиавиллы, Бонавентура, Роджер Бэкон, Дж. Пеккам и др. Фома Аквинский подверг критике эту теорию еще в трактате «О сущем и сущности»: составность духовных субстанций из формы и материи противоречит универсальности их действия (De ens, 3). Но поскольку абсолютно простым сущим является только Бог, для объяснения составности духовных субстанций Фома дополнил дихотомию форма—материя дихотомией сущность—существование (основываясь на идеях Боэция (De Trin. 2)); таким образом, нематериальные субстанции состоят из формы—сущности, являющейся основанием их различия, и акта существования.

Развернутая полемика с этой концепцией содержится в статье 6 «Вопроса о душе»[9] и в «Суммах теологии» (I, q. 75). Основные линии аргументации таковы:

1) Если душа составлена из материи и формы, то не она сама будет формальным началом бытия тела, а нечто находящееся в душе (ее форма). Но в таком случае нам следовало бы называть душой именно эту форму.

2) Все, что душа познает, она познает нематериально и универсально, чего не могло бы быть, если она сама не была бы нематериальной.

Фома также видит, что критиковать концепцию универсального гилеморфизма можно исходя из постулата о бессмертии души, как это делает Годфрид Фонтенский: если душа состоит из материи и формы, то она разрушима, поскольку все составное разрушимо (Quodl., 3, q. 3). Однако Фома предпочитает не пользоваться этим доводом, поскольку согласно статье 6 из вопроса 75[10], даже допуская, что душа составлена из материи и формы, следует полагать, что она неразрушима, поскольку разрушение происходит только там, где наличествуют противоположные силы. Душа же даже то, что является противоположным, воспринимает единым познанием (тьму и свет, жар и холод и др.).

Отвержение составности души из формы и материи (осуществленное в предыдущей статье) влечет за собой отвержение концепции Оригена (в статье 7 вопроса 75; см. также статью 2 вопроса 47 части первой «Суммы теологии» — «Происходит ли неравенство вещей от Бога»), согласно которой человеческая душа и ангелы сотворены изначально равными и относящимися к одному виду, различие же в них возникает из-за степени отхождения от Бога и соединения с материей. Таким образом, материя выступает видообразующим началом, что представляется Фоме абсурдным, поскольку материя сама по себе лишена вида. Эта концепция также противоречит томистскому воззрению на мир: совершенство всего универсума требует наличия различных степеней сущего, подобно тому как совершенное тело животного — это то, которое состоит из органов различного совершенства, а не то, которое все состояло бы из наиболее совершенного органа — глаза.

Таким образом, различие, существующее между ангелами и душой, является различием, проистекающим либо от формы, либо от различного отношения одной формы к материи, как это происходит в случае с различными человеческими душами. Но вторая возможность отвергается Фомой: ведь это тело, которое гипотетически приписывается ангелу, явно отличалось бы по виду от тела, с которым соединяется человеческая душа. Таким образом, это различие — формальное, а формальное различие производит вид, следовательно, ангелы отличаются между собой и от души по виду.

Какова же природа этого различия? Фома рассматривает интеллектуальные субстанции по аналогии с материальными, в которых различное совершенство формирует различие видов: смешанные тела совершеннее элементов, а среди элементов благороднейший — огонь, среди минералов — золото, среди растений — дерево, среди животных — человек. Однако между порядком материальных и нематериальных субстанций существует большое различие: бо-

лее простое среди материальных субстанций (то есть Эмпедокловы элементы) наименее благородно; среди нематериальных, напротив, наиболее простые субстанции наиболее благородны, поскольку точкой отсчета в первом случае служит материя, а во втором — Бог, поэтому каждое прибавление единицы удаляет материальные субстанции от материи, а нематериальные — от Бога. Человеческая душа занимает низшее место среди нематериальных субстанций, пропорционально материи в материальных, поэтому и душа, и материя — чистые возможности, и как материя не может актуализироваться без материальных форм, так душа — без видов, полученных от чувств, а поэтому ей надлежит объединяться с телом.

Вопрос о том, каким образом интеллект соединяется с телом, разбирается в вопросе 76 «О соединении души с телом». План исследования этого вопроса таков: (1) соединяется ли интеллектуальная душа с телом как форма[11]; (2) умножается ли интеллектуальное начало согласно множеству тел, или оно едино у всех людей; (3) является ли интеллектуальная душа единственной душой у человека; (4) есть ли в нем другая субстанциальная форма[12]; (5) каково должно быть тело разумного существа; (6) соединяется ли душа с телом посредством некоторого другого тела либо (7) посредством чего-то акцидентального (8) и есть ли душа вся в одной части тела. В «Вопросе о душе» данная проблематика обсуждается в статьях 8 («Надлежит ли душе объединяться с таким телом, каковым является человеческое тело?»), 9 («Соединяется ли душа с телесной материей?»), 10 («Находится ли вся душа во всем теле или в некоторой части тела?»), 11 («Являются ли в человеке растительная, чувственная и разумная душа одной субстанцией?»)[13]. Также во второй книге «Суммы против язычников» соединению души и тела посвящены главы 68 («Каким образом интеллектуальная субстанция может быть формой тела?»), 69 («Разрешение доводов, которыми выше доказывалось, что интеллектуальная субстанция не может объединяться с те-

лом как форма»), 70 («Что согласно сказанному Аристотелем надлежит полагать, что интеллект объединяется с телом как форма»), 71 («О том, что душа соединяется с телом непосредственно») и 72 («О том, что душа вся во всем теле и вся в каждой части»)[14].

Также в главе 57 второй части «Суммы против язычников» («Позиция Платона относительно соединения интеллектуальной души и тела») Фома полемизирует с точкой зрения Платона и его последователей, которые утверждали, что никакая интеллектуальная субстанция не может быть формой тела, и старались опровергнуть единство человека (представляя связь души и тела подобной связи кормчего и корабля): «Чтобы защитить это положение, Платон утверждал, что человеческое существо не есть вещь, составленная из души и тела, а только душа, использующая тело, подобно тому как Петр не есть вещь, составленная из человека и его одеяния, а человек, пользующийся одеянием. Но можно показать, что это невозможно. Ведь одушевленное существо и человек суть чувствующие и природные существа, но этого не случилось бы, если бы тело и его части не принадлежали бы сущности человека и одушевленного существа...»

Аргументация Фомы развивается в двух планах: (1) позитивное обоснование того, что душа является формой тела, и (2) демонстрация многочисленных абсурдных следствий из противоположного утверждения. Позитивная аргументация проста: то, посредством чего нечто действует первично, есть его форма; жизнь — первичное действие живого тела, но тело обладает жизнью благодаря тому, что оно одушевлено. Следовательно, душа есть форма тела.

Однако является ли душа единственной формой, присущей телу? Одной из наиболее напряженных контроверз в философии XIII века была дискуссия относительно единства/множественности субстанциальных форм. Утверждение Фомой и его последователями единства субстанциальной формы вызывало резкое неприятие у современников и даже подверга-

лось осуждению, однако уже после смерти Фомы было принято в качестве официальной доктрины.

Проблема сущностного единства/множественности человека возникла еще во времена античности. Если труды Аристотеля могут быть привлечены к обоснованию единства сущностной формы (что не мешало многим комментаторам придерживаться противоположной точки зрения; современный исследователь Р. Завалони также считает, что плюралисты ближе к подлинному Аристотелю, чем монисты[15]), то у Платона мы можем найти яркий образ человека как составного существа.

В арабской философии можно обнаружить прямую полемику относительно единства души. Авиценна, для того чтобы прояснить не получивший у самого Аристотеля должное развитие тезис о материи как «начале индивидуации», вводит понятие «формы телесности», или «общей формы», — первой формы, делающей материю телом, обладающим измерением, еще до того, как материя стала простым элементом (то есть водой, землей, огнем или воздухом, считающимися со времен Эмпедокла наиболее простыми вещами, из которых далее составляются остальные вещи), поскольку неопределенная материя не могла бы создавать различие индивидов (Met. 2, 2). Аверроэс полемизировал с этой концепцией, полагая, что один субъект может обладать только одной субстанциальной формой (Sermo de subst. orb. 1), и если материя уже получила субстанциальную форму телесности, то все остальные изменения будут акцидентальными (Epitom. in Met. 2). «Измерения» же присущи материи не благодаря форме — она сама есть «измерение в потенции, и измерение неотделимо от материи ни по бытию, ни в понятии» (In Phys. 4, 15).

В латинской философии зрелого Средневековья (Дж. Пеккам, Р. Килуордби, Вильгельм де Ла Маре, Матфей из Акваспарты, Ричард из Медиавиллы) признавали, что материя претерпевает ряд оформлений, начиная с первичного оформления формой телесности (согласно Р. Бэкону — светом) и кончая

последней формой, придающей вещи завершенный вид (forma completiva). Сторонники этого учения утверждали, что не только интеллектуальная душа является сущностной формой человека, но и другие. Особую позицию занимали сторонники дуализма (Генрих Гентский, Годфрид Фонтенский), признававшие наличие в человеческом существе двух форм — интеллектуальной души и «формы телесности». Признание множественности сущностных форм позволяло объяснить в физике процесс смены форм (вещь, утрачивая одну из форм, не превращается в первоматерию, а сохраняет низшие формы, могущие послужить материей для другой, более высокой формы); в антропологии — наличие в человеческой душе различных потенций; в христологии — решить проблему, связанную со статусом тела Христа в период между смертью и воскресением.

Особую позицию в этом вопросе занимал Бонавентура, выдвинувший компромиссную концепцию «формального различия» интеллектуальной, чувственной и вегетативной душ (Bonaventura, Sent. II, dist. 15, a. 1, q. 2, ad 3); ему следовал и Дунс Скот, подчеркивавший вместе с тем реальное различие души и «формы телесности».

Теория единства субстанциальной формы, выдвинутая Иоанном Бландом (Оксфорд) в 1230 году, получила наиболее яркое выражение в трудах Фомы Аквинского и его последователей. Согласно Фоме (глава 58 части второй «Суммы против язычников»), признание «формы телесности» в качестве сущностной означало бы акцидентальность всех остальных форм, поскольку одно сущее оформляется одной сущностной формой. Множественность способностей он объяснял тем, что более высокая форма, интеллектуальная душа человека, может выполнять действия более низких форм, делая человека существом чувствующим, живым, телом, субстанцией[16]. Теория единства субстанциальной формы позволяла утвердить психофизическую целостность человека и была необходима для признания бессмертия индивидуальной чело-

веческой души (вопреки аверроистскому признанию бессмертия только активного интеллекта).

Напряженная дискуссия между монистами и плюралистами продолжалась и после смерти Фомы. Учение Фомы защищали Эгидий Римский («Против степеней и множественности форм», 1278), Эгидий Лессинский («О единстве форм»[17], 1278), Томас Саттон («Против множественности форм» — трактат, приписываемый самому Фоме).

Немаловажен вопрос: каким должно быть то тело, с которым необходимо соединяться душе?[18] Поскольку материя существует ради формы, а не наоборот, то представление о том, какое тело должно объединяться с ней, надлежит получить из понятия о душе. Душа является объединяемой с телом из-за того, что она нуждается в восприятии умопостигаемых видов от вещей посредством чувства, поэтому тело, с которым объединяется разумная душа, должно быть наиболее пригодным для представления интеллекту чувственных видов и иметь наилучшее расположение для чувствования. Фома считает зрение наиболее благородным и нематериальным чувством, однако в основании прочих чувств лежит другое — осязание, в котором изначально состоит вся чувственная природа, а при отсутствии движения в этом чувстве (например, во сне) все другие чувства делаются неподвижными[19]. Также все другие чувства разрушаются не только тогда, когда их собственное ощущение переходит определенный порог, но и при избыточности осязаемого. Осязание отлично от других чувств в отношении изначальной лишенности актуально противоположных ощущений: если зрачок лишен цвета совершенно, то орган осязания не может быть лишен совсем теплого и горячего, влажного и сухого, ведь именно из этого состоит само тело. Поэтому надлежит, чтобы он был сведен к среднему состоянию, то есть был средней температуры и влажности, и именно так он находится в потенции по отношению к противоположным качествам. Тело, с которым объединяется разумная душа, должно быть наиболее подхо-

дящим для осязательного чувства и наиболее соразмерным по сложению. Человеческое тело, таким образом, из всех составных природных существ представляет собой наиболее совершенную смесь элементов.

Помимо этого общего требования мы можем обнаружить в частных расположенностях человеческого тела проявления его пригодности для соединения с душой: наибольший по сравнению с другими живыми существами относительный размер мозга, расположенность головы вверху и прямохождение, а также требуемое для прямохождения «изобилие тепла в сердце, посредством которого порождается множество духов» (в старости, когда тепло ослабевает, человек становится согбенным).

Однако в материи мы можем обнаружить как те расположенности, которые пригодны для соответствующей формы, так и те, которые привносят материальную необходимость: так, мастер избирает закаливание железа для изготовления пилы, однако затупление и заржавливание происходят от материальной необходимости. Именно такими «материальными необходимостями» является утомляемость или разрушимость тела. Но для излечения от этих недостатков «Бог дал человеку в помощь изначальную справедливость, посредством которой тело всецело подчинено душе до тех пор, пока душа подчиняется Богу; таким образом, ни смерть, ни какое-либо страдание или недостаток не случились бы с человеком, если только раньше душа не отделилась бы от Бога. Но посредством греха, когда душа отошла от Бога, человек лишен этого блаженства и подвержен недостаткам согласно тому, что требует природа материи».

Следующая проблема: как именно душа соединяется с таким телом, является ли это соединение непосредственным? Поскольку именно субстанциальная форма дает материи бытие, необходимо, чтобы субстанциальная форма была присуща материи самым непосредственным образом, в отличие от акцидентальных форм, делающих вещь не просто сущей, а «такой-то» («белой» и пр.). Это делает невозможным

утверждение множества субстанциальных форм, согласно родо-видовой иерархии: одна форма делает эту вещь субстанцией, другая — телом, третья — одушевленным телом и т. д., — ведь в таком случае именно первая форма давала бы вещи бытие, а остальные, в том числе и «разумность», были бы привходящими. Пользуясь аристотелевской метафорой формы—числа, можно сказать, что более совершенная форма включает в себя менее совершенные, наподобие того как большее число включает в себя меньшие. Фома также отрицает наличие «формы телесности» — протяженности, измеримости, ведь протяженность — собственная акциденция субстанции и вводится в материю субстанциальной формой, хотя и может восприниматься нами отдельно и даже ранее формы.

Степень совершенства формы определяет и степень способности действовать. Наиболее совершенные формы обладают наиболее разнообразным и дифференцированным репертуаром действий: для различия действий в менее совершенных вещах достаточно различия акциденций, в вещах же более совершенных требуется дальнейшее различие частей, и тем большее, чем более совершенной будет форма (так, огню подходят различные действия согласно различным акциденциям: он несется вверх согласно легкости, нагревает согласно теплу, и любое из этих действий подходит любой частице огня, в отличие от дифференцированного действия органов у одушевленных существ). Таким образом, в человеке это разнообразие достигает наибольшего развития, но каждому из органов дает субстанциальное бытие душа.

Вместе с тем в процессе деятельности может происходить опосредование — когда один орган воздействует на другой: душа первично движет сердце, которое является источником движения для остального организма. Поэтому Фома делает вывод: «Душа объединяется с телом как форма без посредующего, как двигатель же — опосредованно».

Решение этого вопроса позволяет Фоме ответить на следующий вопрос, находится ли вся душа во всем

теле или в некоторой части тела: «Душа, согласно тому, что она — форма тела, объединяется со всем телом не посредством какой-либо его части, а непосредственно со всем телом. Ведь она является формой и всего тела, и любой его части». Однако следует уточнить смысл этих слов, ведь целостность может атрибутироваться какой-либо форме трояким образом, согласно тому, что чему-либо подобает иметь части трояким образом:

1) согласно количественному различию (это подходит единой форме только акцидентально, как, например, белизна делится посредством деления поверхности);

2) посредством соотнесения с сущностными частями вида; так, материя и форма называются частями составленного, род и отличительный признак — частями некоторого вида. И этот способ целостности атрибутируется также простым сущностям на основании их совершенства;

3) третьим способом о целом говорится благодаря соотнесенности с частями способности или возможности (ad partes virtutis, seu potestatis); такие части понимаются согласно различию действий.

Отвергнув возможности 1 и 2, Фома заключает, что деление души может происходить только в отношении ее способностей, или потенций, о которых идет речь в вопросе 77 («О том, что относится к способностям души в целом») и 78 («Об отдельных частях души»). Фома, следуя Аристотелю, выделяет пять потенций: способность роста, способность чувственного восприятия, способность желания, способность пространственного движения, способность умопостижения (q. 78, a. 1 sed contra). Из них две вызывают наибольший интерес Фомы: интеллектуальная способность, всецело принадлежащая душе, без задействования тела, и желающая способность, разумная часть которой, воля, тесно связана с интеллектуальной способностью. Проблемам, связанным с этими способностями, мы посвятили отдельные разделы: «О волевой способности», «О структуре интеллекта» и «О познании».

Из «Суммы теологии», части I

Вопрос 76. О единении души с телом.

Статья 1. Соединяется ли интеллектуальная душа с телом как форма?[20]

1. Кажется, что интеллектуальные начала не объединяются с телом как форма. Ведь Философ говорит в третьей [книге] «О душе»[21], что интеллект является отделенным и что он не является актом какого-либо тела. Следовательно, он не объединяется с телом как форма.

2. Кроме того, всякая форма определяется согласно природе материи, формой которой она является, иначе не требовалась бы пропорция между материей и формой. Следовательно, если бы интеллект объединялся с телом как форма — а всякое тело имеет определенную природу, — то следовало бы, что интеллект имеет определенную природу. И, таким образом, он не был бы познающим все (в соответствии со сказанным выше[22]) — что противоречит понятию интеллекта. Следовательно, интеллект не объединяется с телом как форма.

3. Кроме того, всякая воспринимающая способность есть акт какого-либо тела и воспринимает форму материальным и индивидуальным образом, поскольку восприятие осуществляется в воспринимающем по способу воспринимающего. Но форма познаваемой вещи воспринимается интеллектом не материальным и индивидуальным образом, а, скорее, нематериальным и универсальным, в противном случае интел-

лект, подобно чувству, обладал бы способностью познавать не нематериальное и универсальное, а только единичное. Следовательно, интеллект не объединяется с телом как форма.

4. Кроме того, способность и действие относятся к одному и тому же, ведь то, что может действовать, и то, что действует, — одно и то же. Но интеллектуальное действие не относится к какому-либо телу, как явствует из сказанного выше[23]. Следовательно, и интеллектуальная способность не является способностью какого-либо тела. Но сила или способность (virtus sive potentia) не может быть более отделенной или более простой, чем сущность, от которой производятся сила или способность. Следовательно, и субстанция интеллекта не является формой тела.

5. Кроме того, то, что имеет бытие само по себе, не объединяется с телом как форма, поскольку форма есть то, посредством чего нечто есть, и, таким образом, бытие формы не относится к форме самой по себе. Но интеллектуальное начало имеет бытие само по себе и является субсистирующим, как было сказано выше[24]. Следовательно, оно не объединяется с телом как форма.

6. Кроме того, то, что присуще какой-либо вещи самой по себе, присуще ей всегда. Но форме самой по себе присуще быть объединенной с материей, ведь она является актом материи не акцидентальным образом, а по своей сущности, в противном случае из материи и формы возникало бы не субстанциально, а акцидентально единое. Следовательно, форма не может быть без собственной материи. Но интеллектуальное начало, поскольку оно неразрушимо, как было показано выше[25], остается не объединенным с телом, когда тело разрушено. Следовательно, интеллектуальное начало не объединяется с телом как форма.

Но против: согласно Философу, в восьмой [книге] «Метафизики»[26], отличительный признак берется от формы вещи. Но отличительный признак, устанавливающий [вид] человека (differentia constitutiva), есть «разумное», что говорится о человеке на основании

интеллектуального начала. Следовательно, интеллектуальное начало есть форма человека.

Отвечаю: следует сказать, что интеллект, который есть начало интеллектуального действия, является формой человеческого тела. Ведь то, посредством чего нечто действует первично, есть его форма, которой атрибутируется это действие, подобно тому как то, посредством чего тело первично делается здоровым, есть здоровье, и то, посредством чего душа первично познает, есть познание; поэтому здоровье есть форма тела и познание — души. И это происходит на том основании, что ничто не действует иначе, чем согласно тому, что оно актуально, и то, благодаря чему оно действует, есть то, благодаря чему оно актуально. Но очевидно, что то первичное, благодаря чему тело живет, есть душа. И поскольку жизнь обнаруживается в различных степенях жизни согласно различным действиям, то начало, посредством которого мы первично совершаем какое-либо из этих действий жизни, есть душа, ведь душа есть первое, посредством чего мы питаемся, и чувствуем, и перемещаемся, а также то, посредством чего мы познаем. Следовательно, то начало, посредством которого мы первично познаем [и которое] называется интеллектом, или познающей душой, есть форма тела. И таково доказательство Аристотеля во второй [книге] «О душе»[27].

Но если кто-либо хочет сказать, что познающая душа не есть форма тела, то надлежит, чтобы он изыскал способ, которым то действие, которое есть познание, было бы действием этого [конкретного] человека, ведь всякий знает из опыта, что он сам есть тот, кто познает. Но какое-либо действие атрибутируется чему-либо трояко, что проясняется Философом в пятой [книге] «Физики»[28]; ведь говорится, что нечто движется или действует или согласно себе целиком, как лечит врач, или согласно части, как человек видит посредством глаза, или акцидентально: так, говорится, что белое строит, поскольку строителю случилось быть белым. Следовательно, когда мы говорим, что Сократ или Платон познает, очевидно, что

[познание] не атрибутируется им акцидентально, но атрибутируется им, коль скоро они — люди (что есть сущностная предикация). Следовательно, или надлежит говорить что Сократ познает целиком согласно себе, как полагал Платон, говоря, что человек есть разумная душа, или следует говорить, что интеллект есть некоторая часть Сократа. Первого же быть не может, как было показано выше[29], из-за того, что один и тот же человек есть тот, кто охватывает собой и познание, и чувство, чувства же нет без тела, поэтому надлежит, чтобы тело было некоторой частью человека. Следовательно, остается, что интеллект, посредством которого Сократ познает, есть некоторая часть Сократа, и, таким образом, интеллект как-либо объединяется с телом Сократа. И Комментатор[30] говорит в [комментарии] на третью [книгу] «О душе», что это соединение происходит посредством умопостигаемых видов, которые имеют двойного носителя, то есть один — возможностный интеллект и другой — сами фантасмы, которые есть в телесных органах[31]. И, таким образом, посредством умопостигаемых видов возможностный интеллект соединяется с телом того или этого человека. Но это соединение, или единство, не является достаточным для того, чтобы действие интеллекта было бы действием Сократа. И это ясно благодаря сравнению с чувством, от которого Аристотель приходит к рассмотрению того, что суть интеллекты. Ведь фантасмы так относятся к интеллекту (как говорится в третьей [книге] «О душе»), как цвета к зрению[32]. Следовательно, как виды цвета есть в зрении, так виды фантасмов есть в возможностном интеллекте. Ясно же, что из-за того, что цвета, подобие которых есть в зрении, находятся в стене, действие зрения не атрибутируется стене, ведь мы не говорим, что стена видит, но скорее — что стена является видимой. Следовательно, из-за того, что виды фантасмов есть в возможностном интеллекте, следует не то, что Сократ, в котором находятся фантасмы, познает, а то, что те или эти фантасмы являются познаваемыми.

Некоторые же стремились утверждать, что интеллект соединяется с телом как двигатель, и это [составленное] из интеллекта и тела является единым, чтобы действие могло атрибутироваться целому. Но это бессмысленно по многим основаниям. Первое: поскольку интеллект не движет тело иначе, как посредством желания, движение которого предполагает действие интеллекта. Следовательно, не Сократ познает потому, что движим интеллектом, но, скорее, наоборот, Сократ движим интеллектом, поскольку он познает. Второе: поскольку Сократ есть некоторый индивид, в природе которого одна сущность, составленная из материи и формы, и если бы интеллект не был его формой, то следовало бы, чтобы он был вне его сущности, и тогда интеллект относился бы к целому Сократу как двигатель к движимому. Но познание есть действие, покоящееся в действующем, но не переходящее в другого, как нагревание. Следовательно, познание не может быть атрибутировано Сократу из-за того, что он движим интеллектом. Третье: поскольку действие движущего никогда не атрибутируется движимому иначе, как инструменту, подобно тому как действие плотника — пиле. Следовательно, если познание атрибутируется Сократу, то, поскольку оно есть действие того, что его движет, следовало бы, чтобы оно атрибутировалось ему как инструменту. И это противоречит Философу, который утверждает, что познание не осуществляется посредством телесного инструмента. Четвертое: поскольку хотя действие части атрибутируется целому, как действие глаза — человеку, однако оно никогда не атрибутируется другой части, кроме как, пожалуй, случайно; ведь мы не говорим, что рука видит из-за того, что видит глаз. Следовательно, если бы единое возникло бы из-за объединения интеллекта и Сократа указанным образом, то действие интеллекта не могло бы быть атрибутированным Сократу. Если же Сократ есть целое, которое слагается из объединения интеллекта с остальными [частями], которые относятся к Сократу, и, однако, интеллект объединяется с остальными [частями],

которые относятся к Сократу, только как двигатель, то следовало бы, чтобы Сократ не был единым просто и, следовательно, не был сущим просто; ведь нечто есть сущее таким же образом, каким оно едино. Следовательно, остается один способ, который полагает Аристотель: этот человек познает, поскольку познающее начало есть его форма. Следовательно, из самого действия интеллекта явствует, что познающее начало соединяется с телом как форма. Это же может быть доказанным из понятия человеческого вида. Ведь природа какой-либо вещи указывается [исходя] из ее действия. Собственное же действие человека, коль скоро он есть человек, есть познание, ведь посредством него он превосходит всех животных. Поэтому Аристотель в книге «Этика» устанавливает предельное счастье в этом действии как наиболее собственном для человека[33]. Следовательно, надлежит, чтобы человек определялся как вид согласно тому, что есть начало его действия. Но нечто определяется как вид посредством собственной .формы. Следовательно, остается заключить, что познающее начало есть собственная форма человека. Но надлежит принять во внимание, что насколько форма более достойна, настолько больше она властвует над телесной материей, и меньше в нее погружена, и в большей степени превосходит ее своим действием или силой. Поэтому мы видим, что форма смешанного тела обладает некоторым действием, причиной которого не являются качества элементов. И чем больше достоинство формы, тем больше ее сила, которая превосходит элементарную материю; так, растительная душа больше, чем форма металла, и чувственная душа больше, чем душа растительная. Человеческая же душа есть форма предельная в достоинстве форм. Поэтому она настолько превосходит своей силой телесную материю, что имеет некоторое действие и способность, с которыми никоим образом не сообщается телесная материя. И эта способность называется интеллектом. Но следует обратить внимание на то, что если некто полагает, что душа составлена из материи и формы, то он никоим образом

не может сказать, что душа есть форма тела. Ведь поскольку форма есть акт, материя же является сущей только в возможности, то никоим образом то, что составлено из материи и формы, не может быть формой другого согласно себе целиком. Если же она является формой согласно чему-либо в себе, тогда мы называем душой то, что есть форма, и то, формой чего она является, мы называем первым одушевленным, как выше было сказано[34].

1. Итак, относительно первого следует сказать (как говорит Философ во второй [книге] «Физики»[35]), что последняя из естественных форм, которую рассматривает натурфилософ, то есть человеческая душа, хотя и отделена, но тем не менее [существует] в материи; это он доказывает из того, что человек и солнце порождают человека из материи. А отделенной она является согласно интеллектуальной способности, поскольку интеллектуальная способность не есть способность какого-либо телесного органа, наподобие того как зрительная способность есть акт глаза; познание же есть акт, который не может осуществляться посредством телесного органа, как осуществляется зрение. Но она существует в материи, поскольку сама душа, к которой относится эта способность, есть форма тела и предел человеческого порождения. И, таким образом, Философ говорит в третьей [книге] «О душе»[36], что интеллект является отделенным, поскольку не является способностью какого-либо телесного органа.

2. И из этого явствует ответ на второй и третий [аргументы]. Ведь для того, чтобы человек мог познавать все посредством интеллекта, и для того, чтобы интеллект познавал нематериальное и универсальное, достаточно того, что интеллектуальная способность не есть акт тела.

4. Относительно четвертого следует сказать, что человеческая душа, благодаря своему совершенству, не есть форма, погруженная в телесную материю или полностью захваченная ею. И поэтому ничто не препятствует тому, чтобы какая-либо ее способность не

была актом тела, хотя душа по своей сущности есть форма тела.

5. Относительно пятого следует сказать, что душа сообщает то бытие, в котором она сама субсистирует, телесной материи, из которой вместе с интеллектуальной душой получается единое; так что то бытие, которое относится ко всему составному, есть также [бытие] самой души. Этого не происходит в [случае] других форм, которые не являются субсистирующими. И из-за этого человеческая душа остается в своем бытии после разрушения тела, но не другие формы.

6. Относительно шестого следует сказать, что душе самой по себе подобает быть объединенной с телом, подобно тому как легкому телу самому по себе подобает быть наверху. И как легкое тело остается легким, когда становится отделенным от собственного места, так и человеческая душа остается в своем бытии, когда становится отделенной от тела, имея способность и естественную склонность к соединению с телом.

Из «Суммы против язычников», книги II

Глава 65. О том, что душа не является телом.

1. Были же и другие, заблуждавшиеся в большей степени[37], полагая, что душа является телом. Хотя их мнения были различными и разнообразными, достаточно опровергнуть их здесь вместе.

2. Живые существа, поскольку они суть некоторые естественные вещи, являются составленными из материи и формы. Составлены же они из тела и души, которая делает их актуально живущими. Следовательно, надлежит, чтобы одно из них было формой, а другое — материей. Но тело не может быть формой, поскольку оно не находится в чем-либо другом как в материи и субъекте. Следовательно, формой является душа. Следовательно, она не является телом, поскольку никакое тело не является формой.

3. К тому же. Невозможно, чтобы существовало одновременно два тела [в одном месте]. Но душа существует в теле, пока то живет. Следовательно, душа не является телом.

4. Далее. Всякое тело является делимым. Всякое же делимое нуждается в чем-либо удерживающем его части и объединяющем их. Следовательно, если бы душа была телом, то она нуждалась бы в чем-то другом, удерживающем [ее] (ведь мы видим, что, когда душа удаляется, тело разрушается), и душой, скорее, было бы это другое. И если это [другое] опять-таки делимо, то надлежит или восходить к чему-то неделимому и нетелесному, которое и было бы душой,

или уходить в бесконечность, что невозможно. Следовательно, душа не является телом.

5. Также. Как было доказано выше и как доказывается в восьмой [книге] «Физики»[38], всякая вещь, движущая саму себя, составляется из двух частей, одна из которых — движущее и неподвижное, а другая — движимое. Но живое существо является движущим само себя, и движущее в нем — душа, движимое же — тело. Следовательно, душа является движущей неподвижной частью. Но всякое тело приводит в движение [что-либо другое] только будучи движимым, как было доказано выше. Следовательно, душа не является телом.

6. Кроме того. Выше было показано, что познание не может быть действием какого-либо тела, но является действием души. Следовательно, душа, по меньшей мере познающая, не является телом.

7. То же, посредством чего некоторые стремятся доказать, что душа является телом, легко опровергнуть. Ведь они показывают, что душа является телом, указывая на то, что сын имеет сходство с отцом даже в акциденциях души; но сын порождается отцом посредством телесного разделения. Также [душа есть тело] и поскольку она претерпевает вместе с телом, и поскольку отделяется от тела, — ведь быть отделенным свойственно телам, касающимся друг друга.

8. Но против этого уже было сказано, что комплекция тела есть некоторым образом причина претерпевания души по способу имеющего некоторое расположение (per modum disponentis)[39]. Ведь душа сопереживает с телом только акцидентально, поскольку, будучи формой тела, она акцидентальным образом приводится в движение, когда движется тело. Отделяется же душа от тела не как прикасающееся от того, к чему оно прикасается, а как форма от материи. Хотя некоторое прикосновение нетелесного к телу существует, как выше было показано[40].

9. Подвигнуло же к этому положению многих то, что они верили, не будучи способными подняться над [способностью] воображения, которое вращается только вокруг тел, что все, не являющееся телом, не существует.

10. Поэтому такое мнение провозглашалось, в трактате «Премудрость» 2, от лица неразумного, говорящего о душе: она — пар и дуновение в наших ноздрях, и речение — искра в движении сердца[41].

Глава 68. Каким образом интеллектуальная субстанция может быть формой тела.

1. Итак, на основании предшествующих доводов мы можем заключить, что интеллектуальная субстанция может объединяться с телом как форма.

2. Ведь если интеллектуальная субстанция не объединяется с телом только как двигатель, как полагал Платон[42], и не соединяется с ней только посредством фантасмов, как говорил Аверроэс[43], но как форма и все же не является ни подготовлением (praeparatio) в человеческой природе, как говорил Александр[44], ни комплекцией, как [полагал] Гален[45], ни гармонией, как [считал] Эмпедокл[46], ни телом[47], ни чувством[48], ни воображением[49], как говорили древние, то остается, чтобы человеческая душа была интеллектуальной субстанцией, объединенной с телом как форма. И ясно, что так может быть.

3. Ведь для того, чтобы что-либо было субстанциальной формой другого, требуются два [условия]. Одно из которых — чтобы форма субстанциальным образом была началом бытия того, формой чего она является (я говорю не о действующем, а о формальном начале, благодаря которому нечто является и именуется сущим). Из этого следует другое, то есть что форма и материя сходятся в одном бытии, чего не происходит в случае с действующим началом и тем, чему оно дает бытие. И это бытие — то, в котором субсистирует составная субстанция, которая является единой по бытию, будучи составленной из материи и формы. Однако это не препятствует интеллектуальной субстанции благодаря тому, что она является самостоятельно субсистирующей, как было доказано[50], быть формальным началом бытия материи, как бы сообщая свое бытие материи.

Ведь не является несообразным, чтобы бытие, в котором субсистирует составное, и сама форма были одним и тем же, поскольку составное существует только благодаря форме и само по себе ни то ни другое [ни материя, ни составное] не субсистирует.

4. Но можно возразить, что интеллектуальная субстанция не может сообщать свое бытие телесной материи так, чтобы у интеллектуальной субстанции и телесной материи было одно бытие: ведь у различных родов — различные способы бытия, и у более достойной субстанции — более достойное бытие.

5. И это было бы сказано верно, если бы это бытие относилось к материи так же, как к интеллектуальной субстанции. Но это не так. Ведь оно является [бытием] телесной материи как воспринимающей и субъекта, предназначенного для чего-то более высшего; [бытием] же интеллектуальной субстанции — как начала и в соответствии с ее собственной природой. Следовательно, ничто не препятствует тому, чтобы интеллектуальная субстанция была формой человеческого тела, то есть человеческой душой.

6. Также может быть принято в рассмотрение удивительное соединение вещей[51]. Ведь всегда обнаруживается, что низшее высшего рода имеет отношение к высшему низшего рода; так, некоторые низшие в роду животных ненамного превосходят жизнь растений (как устрицы, которые являются неспособными к движению, имеют только чувство осязания и закрепляются на земле по способу растений); поэтому и блаженный Дионисий говорит в седьмой главе трактата «О Божественных именах», что Божественная мудрость соединяет концы более высокого с началами более низкого[52]. Следовательно, нечто высшее в роду тела, то есть человеческое тело, надлежит понимать составленным так, что оно соотносится с низшим высшего рода, то есть с человеческой душой, которая занимает крайнюю ступень в роду интеллектуальных субстанций, как это можно понять из [осуществляемого ею] способа познания. И поэтому говорят, что человеческая душа — как бы некоторый горизонт и граница телесного и нетелес-

ного, коль скоро она — нетелесная субстанция и тем не менее — форма тела. Но нечто, [составленное] из интеллектуальной субстанции и телесной материи, является единым не в меньшей степени, чем [составленное] из формы огня и его материи, а, скорее, в большей: ведь чем более форма превосходит материю, тем более единое получается из нее и материи.

7. Но хотя у материи и формы единое бытие, однако не следует, чтобы материя всегда была равной форме. Напротив, насколько более достойна форма, настолько она превосходит материю в своем бытии. Это ясно при рассмотрении действий форм, из которого мы познаем их природы: ведь действие всякой [вещи] соответствует ее бытию. Поэтому форма, чье действие превосходит условия материи, и сама превосходит материю по достоинству своего бытия.

8. Ведь мы находим некоторые низшие формы, не способные ни к каким действиям, кроме тех, на которые распространяются качества, являющиеся расположенностями материи, такие как теплое и холодное, влажное и сухое, тяжелое и легкое и тому подобное; таковы формы элементов. Поэтому такие формы полностью материальны и целиком погружены в материю.

9. Выше них находятся формы смешанных тел, хотя не распространяющиеся на исполнение некоторых действий, которые они не могут совершить посредством вышеназванных качеств, однако они иногда совершают эти действия благодаря высшей силе, соответствующей их виду, приобретаемой ими от небесных тел: так магнит притягивает железо.

10. Выше них опять-таки находятся некоторые формы, чьи действия распространяются на некоторые действия, которые превосходят способность вышеупомянутых качеств, хотя вышеупомянутые качества предназначены для этих действий в качестве орудий: таковы души растений, которые уподобляются не только способностям небесных тел в превосхождении активных и пассивных качеств, но и самим двигателям небесных тел, коль скоро они — начала движения живущих вещей, которые движут сами себя.

11. Выше этих форм находятся другие формы, подобные более высоким субстанциям не только в движении, но также некоторым образом в познании; и таковые способны к действиям, которым не служат вышеупомянутые качества как орудия, однако такого рода действия исполняются только посредством телесного органа: таковы души животных. Ведь чувство и воображение не исполняются посредством нагревания и охлаждения, хотя эти качества и необходимы для должной расположенности органа.

12. Выше же всех этих форм находится форма, подобная более высоким субстанциям также и в отношении рода познания, а именно интеллектуального познания, и она способна к действию, которое совершается полностью без участия телесного органа. И такова познающая душа, ведь она осуществляет познание без посредства какого-либо телесного органа. Поэтому надлежит, чтобы то начало, посредством которого человек познает и превосходит условия телесной материи (то есть познающая душа), не было бы полностью прикреплено к материи или погружено в нее подобно другим материальным формам. Это показывает ее интеллектуальное действие, при осуществлении которого она не сообщается с телесной материей. Однако поскольку само интеллектуальное познание, совершаемое человеческой душой, нуждается в способностях, действующих посредством некоторых телесных органов, а именно в воображении и в чувстве, то из этого становится очевидным, что она для совершенства человеческого вида естественным образом объединяется с телом.

Глава 69. Разрешение доводов, которыми выше доказывалось, что интеллектуальная субстанция не может объединяться с телом как форма.

1. Нетрудно разрешить те соображения, которые выше были выдвинуты против вышеупомянутого объединения[53].

2. В первом доводе принимается ложная предпосылка[54]. Однако тело и душа — не две актуально существующие субстанции, из которых получалась бы одна актуально существующая субстанция; ведь человеческое тело не является одним и тем же, когда душа актуально присутствует [в нем] и когда она отсутствует, но душа делает его актуально существующим.

3. То возражение, которое приводится во втором [аргументе], что форма и материя содержатся в одном и том же роде[55], является истинным не в том смысле, что они — как бы виды одного рода, но в том, что они — начала одного и того же вида. Следовательно, в этом смысле интеллектуальная субстанция и тело, которые, существуя по отдельности, являются видами различных родов, но коль скоро соединяются, относятся к одному роду как [его] начала.

4. Но из того, что бытие интеллектуальной субстанции находится в материи, не следует, чтобы она была материальной формой, как заключалось в третьем доводе[56]. Ведь она находится в материи не как погруженная в материю или как полностью прикрепленная к материи, а иным образом, как было сказано[57].

5. Однако из-за того, что интеллектуальная субстанция объединяется с телом как форма, не отвергается то, что сказано Философом, — что интеллект является отделенным от тела[58]. Ведь в душе надлежит рассматривать и ее сущность, и ее способность. И согласно своей сущности она дает бытие такому-то телу, согласно же способности осуществляет свои собственные действия. Ведь если действие души совершается посредством телесного органа, то надлежит, чтобы способность души, которая является началом этого действия, была бы актом той части тела, посредством которой совершается ее действие: так, зрение является актом глаза. Если же ее действие не совершается посредством телесного органа, то ее способность не будет актом какого-либо тела. В этом смысле интеллект называется «отделенным», что не препятствует субстанции души, к которой относится

познающая способность, или познающей душе, быть актом тела как форме, дающей бытие такому-то телу.

6. Но если душа по своей субстанции является формой тела, то не является необходимым, чтобы всякое ее действие осуществлялось посредством тела и из-за этого всякая ее способность была бы актом какого-либо тела, как заключает пятый довод[59]. Ведь было показано, что человеческая душа не является такой формой, которая полностью погружена в материю, но среди всех прочих форм она в наибольшей мере возвышается над материей. Поэтому и действия она может совершать без тела, то есть как бы не будучи зависимой от тела при совершении действия, поскольку и в бытийствовании она не зависит от тела.

7. Из этого же ясно, что те [доводы], которыми Аверроэс стремился подкрепить свое мнение, не доказывают, что интеллектуальная субстанция не объединяется с телом как форма[60].

8. Ведь слова Аристотеля, которые он говорит о возможностном интеллекте, то есть «непретерпевающий»[61], «несмешанный»[62] и «отделенный»[63], не заставляют представлять, что познающая субстанция не является объединенной с телом как форма, дающая бытие. Они являются истинными, когда говорится, что познающая способность, которую Аристотель называет умозрительной способностью[64] (potentia perspectiva), не является актом какого-либо органа, осуществляя свою деятельность самостоятельно. И это же показывает его доказательство: ведь исходя из интеллектуального действия, которым она все познает, он показывает, что эта способность не смешана, или отделена, ведь действие относится к способности как к своему началу[65].

9. Из этого ясно, что из доказательства Аристотеля не следует вывод, что познающая субстанция не объединяется с телом как форма. Ведь если мы полагаем, что субстанция души по бытию так объединена с телом, интеллект же не является актом какого-либо органа, то из этого не следует, чтобы интеллект имел какую-либо природу (я говорю о чувственных

природах), поскольку он не является гармонией или пропорцией (ratio) какого-либо органа, как Аристотель говорит во второй [книге] «О душе»[66] о чувстве, которое есть как некоторая пропорция органа. Ведь интеллект не имеет действия, общего с телом. А что, называя интеллект несмешанным или отделенным, Аристотель не намеревается исключить, что он есть часть или способность души, которая является формой всего тела, явствует из того, что он говорит в конце первой [книги] «О душе»[67] против тех, которые говорили, что душа имеет в различных частях тела свои различные части, и если вся душа удерживает все тело, то подобает, чтобы каждая из ее частей содержала некую [часть тела]. Но это кажется невозможным. Ведь трудно представить, какую часть и каким образом удерживает интеллект[68].

10. И из того, что интеллект не является актом какой-либо части тела, ясно, что восприятие, [осуществляемое] интеллектом, не может быть восприятием, [осуществляемым] первой материей, из-за того, что его восприятие и действие осуществляются совершенно без какого-либо телесного органа.

11. И также не отрицается бесконечная способность интеллекта [на том основании, что интеллект есть часть души, являющейся формой определенного конечного тела. – *Прим. пер.*], поскольку способность полагается не в величине [тела], а основывается в интеллектуальной субстанции, как было сказано.

Глава 70. Что согласно сказанному Аристотелем надлежит полагать, что интеллект объединяется с телом как форма.

1. Поскольку же Аверроэс более всего стремился утвердить свое мнение посредством слов и доказательств из Аристотеля, то остается показать, что, согласно мнению Аристотеля, интеллект, по своей субстанции, объединяется с некоторым телом как форма.

2. Ведь в книге «Физика»[69] Аристотель доказывает, что в [сфере] движущих и движимых [вещей] невозможно уходить в бесконечность. Поэтому он заключает, что необходимо прийти к некоторому первому движимому, которое или приводится в движение неподвижным двигателем, или движет само себя. И из этих двух он выбирает второе, то есть что первое движимое движет само себя, на том основании, что существующее благодаря самому себе всегда первичнее существующего благодаря чему-то другому. Затем он показывает, что движущее само себя с необходимостью разделяется на две части, одна из которых является движущей, а другая — движимой[70]. Следовательно, надлежит, чтобы первое движущее само себя было составлено из двух частей, одна из которых — движущая и другая — движимая. Но всякая такого рода [вещь] является одушевленной. Первое же движимое, то есть небо, согласно мнению Аристотеля, одушевлено. Поэтому и во второй книге «О небе» ясно говорится, что небо одушевлено и из-за этого надлежит полагать в нем различия положения не только по отношению к нам, но также в самом по себе.

3. Итак, рассмотрим, какою душою, согласно мнению Аристотеля, одушевлено небо.

4. Ведь он доказывает в одиннадцатой [книге] «Метафизики», что в движении неба надлежит рассмотреть нечто, что движет и всецело неподвижно, и нечто, что движет и движимо. То же, что движет и всецело неподвижно, движет как внушающее желание, — несомненно, [имеется в виду] желание приводимого в движение. Также он показывает, что оно [приводит в движение] не как желаемое желанием вожделения, то есть чувственным желанием, но как желаемое интеллектуальным желанием; поэтому он говорит, что первое движущее и недвижимое есть желаемое и интеллектуальное[71]. Следовательно, то, что приводится им в движение, то есть небо, является желающим и познающим более благородным способом, чем мы, как он доказывает далее. Следовательно,

небо, по мнению Аристотеля, состоит из интеллектуальной души и тела. И он указывает на это во второй [книге] «О душе», где говорит, что некоторым присуще интеллектуальное [начало] и интеллект[72], как людям и чему-то другому такого же рода или более достойному, если оно существует, то есть небу[73].

5. Но известно, что небо, согласно мнению Аристотеля, не имеет чувственной души: ведь [тогда] оно имело бы различные органы, что не подобает простоте неба. И для указания на это Аристотель добавляет, что тем из разрушимых вещей, коим присущ интеллект, присущи и все другие способности[74], чем дает понять, что некоторые неразрушимые [тела] (то есть небесные тела) имеют интеллект и не имеют других способностей души[75].

6. Следовательно, нельзя сказать, что интеллект соединяется с небесными телами посредством фантасмов, но нужно будет говорить, что интеллект согласно своей субстанции объединяется с небесным телом как форма.

7. Следовательно, так и с человеческим телом, которое является наиболее достойным среди всех низших тел и соразмерностью своей комплекции подобно небу, свободному от всякой противоположности, согласно мнению Аристотеля, интеллектуальная субстанция объединяется [с телом] не посредством каких-либо фантасмов, но как его форма.

8. Но хотя мы говорили об одушевленности неба, мы имели в виду, что это согласно с учением, так как для него неважно, говорится ли об этом так или иначе. Поэтому Августин в книге «Энхиридион» говорит: «Я не знаю точно того, относятся ли к тому же сонму — то есть ангелов — солнце, и луна, и все звезды; хотя некоторым кажется, что у них есть светящиеся тела, но нет ни чувства, ни разумения»[76].

Из «Дискуссионного вопроса о душе»

Статья 2. Отделима ли душа от тела?[77]

Отвечаю: для прояснения этого вопроса следует принять во внимание, что там, где нечто обнаруживается иногда в потенции, а иногда — в акте, должно быть некоторое начало, благодаря которому эта вещь была бы в потенции. Так, человек иногда является чувствующим актуально, а иногда — потенциально, поэтому надлежит полагать в человеке чувственное начало, которое находилось бы в потенции по отношению к чувственно воспринимаемому; ведь если бы он был всегда актуально чувствующим, то чувственные формы всегда актуально присутствовали бы в начале чувствования. Схожим образом коль скоро человек иногда является познающим нечто актуально, а иногда — только потенциально, то надлежит рассмотреть некоторое познающее начало в человеке, которое находилось бы в потенции к умопостигаемому. И это начало Философ в третьей книге «О душе» называет «возможностным интеллектом»[78].

Следовательно, необходимо, чтобы этот возможностный интеллект находился в потенции ко всему, что является умопостигаемым для человека, и был воспринимающим умопостигаемое, а следовательно, был свободным от него, ведь все, что является воспринимающим что-либо и находится к нему в потенции, само по себе свободно от него; так, зрачок, который является воспринимающим всякий цвет, лишен всякого цвета. Человеку же изначально присуще познание форм всех чувственных вещей. Следователь-

но, надлежит, чтобы возможностный интеллект, как таковой, был свободен от всех чувственных форм и природ, и, таким образом, надлежит, чтобы он не имел никакого телесного органа. Ведь если бы он имел какой-либо телесный орган, то у него была бы некоторая чувственная природа, подобно тому как зрительная способность присуща природе глаза. Благодаря этому доказательству, приводимому Философом, исключается позиция древних философов, которые полагали, что интеллект не отличается от чувственных способностей, или, как полагали некоторые другие, что начало, посредством которого человек познает, является некоторой формой или силой, смешанной с телом, подобно другим формам или материальным силам.

Однако другие [философы], стремясь избежать этого, впадали в противоположное заблуждение. Они считали, что возможностный интеллект свободен от всякой чувственной природы и не смешан с телом, так что он является некоторой субстанцией, находящейся в потенции ко всему умопостигаемому, которая по бытию отделена от тела. Но это положение не может устоять [перед критикой]. Ведь мы рассматриваем возможностный интеллект только согласно тому, что посредством него человек познает, — ведь так Аристотель подходит к его пониманию. Это явствует из того, что он говорит в третьей [книге] «О душе», начиная рассуждать о возможностном интеллекте: «...относительно же части души, посредством которой душа познает и научается, следует рассмотреть...» и так далее[79]; и еще: «...ведь я называю возможностным интеллектом то, посредством чего душа познает». Но если бы возможностный интеллект был отделенной субстанцией, то невозможно было бы, чтобы человек познавал посредством него, ведь если некоторая субстанция совершает некоторое действие, то невозможно, чтобы это действие относилось к другой субстанции, отличной от нее. Ведь хотя из двух различных субстанций одна может быть причиной действия другой, как, например, действие первичного деятеля, про-

изводимое посредством инструмента, однако действие первично действующего не является нумерически тождественным действию инструмента, поскольку действие первично действующего состоит в приведении инструмента в движение, действие же инструмента — в том, чтобы быть движимым первично действующим, и в приведении в движение чего-либо другого. Итак, следовательно, если бы возможностный интеллект был субстанцией, по бытию отделенной от того или иного человека, то невозможно было бы, чтобы познание, осуществляемое возможностным интеллектом, относилось бы к тому или иному человеку. Поэтому, коль скоро это действие, то есть познание, не атрибутируется иному началу в человеке, кроме возможностного интеллекта, последовало бы, чтобы никакой человек ничего не познавал. Поэтому один и тот же способ рассуждения существует против этого положения и против тех, кто отрицает [самоочевидные] начала, что явствует из возражения Аристотеля против них в четвертой [книге] «Метафизики»[80].

Аверроэс же, сторонник этого положения, намереваясь избежать этой несообразности, полагал, что возможностный интеллект хотя и отделен по бытию от тела, однако соединяется с человеком при помощи посредующих фантасмов. Ведь фантасмы, как говорит Философ в третьей [книге] «О душе», относятся к возможностному интеллекту как чувственные [виды] к чувству и как цвета — к зрению[81]. Итак, следовательно, умопостигаемый вид имеет двойной субъект: один — в котором он существует согласно умопостигаемому бытию, и это — возможностный интеллект; другой — в котором он существует согласно реальному бытию, и этот субъект — сами фантасмы. Следовательно, существует некое соединение возможностного интеллекта с фантасмами, коль скоро умопостигаемый вид существует некоторым образом в обоих; и посредством этого соединения человек познает при помощи возможностного интеллекта.

Но такого соединения недостаточно для познания. Ведь некто является познающим не из-за того, что

в нем находится познаваемый вид, а из-за того, что в нем находится познающая способность. И согласно вышесказанному, ясно, что если в человеке был бы только умопостигаемый вид, способность же познания, то есть возможностный интеллект, являлась бы полностью отделенной, то из вышеупомянутого соединения следовало бы не то, что человек является познающим, а только то, что познавались бы понятия, или виды, или нечто относящееся к ним. Это с очевидностью явствует из выведенного выше. Ведь если фантасмы относятся к интеллекту так, как цвета к зрению, то, согласно вышесказанному, соединение возможностного интеллекта с нами посредством фантасмов будет не иным, чем то, которое существует между зрением и стеной посредством цвета; стене же, из-за того что в ней есть цвет, свойственно не то, что она видит, а только то, что ее видят. Поэтому и человеку из-за того, что в нем есть фантасмы, будет свойственно не то, что он познает, а только то, что его познают. И, кроме того, фантасмы не являются субъектом умопостигаемого вида, коль скоро он является актуально познанным, — скорее, он становится актуально познанным в результате абстрагирования от фантасмов. Возможностный же интеллект является субъектом умопостигаемого вида только благодаря тому, что вид уже актуально познан и абстрагирован от фантасмов. Следовательно, нет чего-то единого в возможностном интеллекте и фантасмах, посредством чего возможностный интеллект соединялся бы с нами. И кроме того, если посредством умопостигаемых видов нечто является познающим только из-за того, что оно актуально познано, то следует, что мы никоим образом не были бы познающими, согласно вышеуказанному положению; ведь умопостигаемые виды были бы в нас, лишь поскольку они есть в фантасмах, где они являются познаваемыми только в потенции. Таким образом, следовательно, из этого явствует, что вышеуказанное положение невозможно.

Это также явствует из природы отделенных субстанций, которые, будучи наиболее совершенными,

не могут нуждаться для собственных действий в каких-либо материальных вещах или их действиях либо находиться в потенции к иным такого же рода [вещам], поскольку это ясно даже в отношении небесных тел, которые ниже вышеназванных субстанций. Поэтому, коль скоро возможностный интеллект находится в потенции к видам чувственных вещей и его действие не совершается без фантасмов, которые зависят от наших действий, то невозможно и безосновательно, чтобы возможностный интеллект был одной из отделенных субстанций. Поэтому надлежит сказать, что *он — некоторая сила или способность человеческой души*. Ведь человеческая душа является некоторой формой, объединенной с телом, но все же таким образом, что является не полностью связанной с телом, не как бы погруженной в него, как другие материальные формы, а превосходит способность всей телесной материи относительно того, в чем превосходит телесную материю, таким образом, в душе присутствует способность к умопостигаемому, относящаяся к возможностному интеллекту. Согласно же тому, что душа объединяется с телом, она обладает действиями и способностями, в которых тело сообщается с ней; таковы способности, относящиеся к питающей и чувственной части. И, таким образом, природа возможностного интеллекта является такой, как показывает Аристотель: возможностный интеллект не является способностью, коренящейся в каком-либо телесном органе, и тем не менее человек познает посредством него формальным образом, коль скоро [возможностный интеллект] коренится в сущности человеческой души, каковая есть форма человека.

Статья 6. Является ли душа составленной из материи и формы?

Отвечаю: следует сказать, что относительно этого вопроса различные [авторы] высказывались по-разному. Некоторые говорили, что душа и вообще все субстанции, кроме Бога, составлены из материи и фор-

мы. И первым автором этого положения оказывается Авицеброн, автор книги «Источник жизни»[82]. И его довод, который уже затронут в [аргументе], подлежащем опровержению, таков: надлежит, чтобы во всем, где находятся свойства материи, находилась бы материя. Поэтому, коль скоро в душе обнаруживаются свойства материи, то есть восприимчивость, бытие в качестве подлежащего, бытие в возможности и другие свойства такого же рода, то выносится суждение: необходимо, чтобы в душе была материя. Но этот довод произволен, а положение — невероятно. И слабость этого довода явствует из того, что восприимчивость, бытие в качестве подлежащего и другое того же рода подходят душе и первой материи не на одном и том же основании. Ведь первая материя воспринимает нечто вместе с изменением и движением. И поскольку всякое изменение и движение сводятся к локальному движению как к первому и наиболее общему, как доказывается в восьмой [книге] «Физики»[83], то остается, чтобы материя находилась только в том, в чем имеется потенция к «где» [то есть к месту. — *Прим. пер.*]. Но такого рода [вещи] являются только телесными [вещами], которые описываются посредством [понятия] места. Поэтому материя находится только в телесных вещах, согласно тому, что философы говорили о материи; разве что некто желает употреблять слово «материя» в эквивокальном смысле. Душа же воспринимает [виды] не вместе с движением, но только посредством отделения от движения и от движимых вещей, согласно чему в третьей [книге] «Физики» говорится, что душа становится знающей и благоразумной в покое[84]. И поэтому Философ говорит в третьей [книге] «О душе», что познание называется «претерпеванием» иным образом, нежели говорится о претерпевании в телесных вещах. Если же некто хочет заключить, что душа состоит из материи на основании того, что она воспринимает или претерпевает, то он очевидно обманывается эквивокативностью. Следовательно, вышеупомянутый довод является произвольным.

То же, что это положение является невероятным, *может быть выявлено многими способами.*

Во-первых, поскольку форма, привходя в материю, конституирует вид. Следовательно, если бы душа была составлена из материи и формы, то из самого объединения формы с материей души конституировался бы некоторый природный вид. Но то, что само по себе относится к некоторому виду, объединяется с другим для конституирования вида, только если другой каким-либо образом разрушается; так, например, [происходит, когда] элементы объединяются для образования смешанного вида. Следовательно, душа не объединяется с телом для конституирования человеческого вида, но весь человеческий вид состоит в душе, что, очевидно, является ложным, поскольку если бы тело не относилось к человеческому роду, то душа бы привходила [в тело] акцидентально. Но нельзя сказать, что, согласно этому, и рука не является составленной из материи и формы, поскольку она не имеет совершенного вида, но является частью вида; ведь ясно, что не материя руки получает совершенство посредством своей собственной формы, но есть одна форма, которая одновременно совершенствует материю всего тела и всех его частей. Но этого нельзя было бы сказать о душе, если бы она состояла из материи и формы. Ведь надлежало бы, чтобы в порядке природы прежде совершенствовалась материя души посредством своей формы и после этого тело бы совершенствовалось посредством души. Разве что далее некто скажет, что материя души является некоторой частью телесной материи, что всецело абсурдно. Итак, невероятность первого утверждения показывается из того, что во всем составленном из материи и формы материя является воспринимающей бытие, но не тем, на основании чего нечто есть (что является свойством формы). Следовательно, если бы душа была составлена из материи и формы, то невозможно было бы, чтобы вся душа была формальным началом бытия тела. Следовательно, не душа будет формой тела, а нечто находящееся в душе. Но нечто, что яв-

ляется этим самым, то есть формой этого тела, и есть душа. Следовательно, душой является не то, что полагается составленным из материи и формы, а только его форма.

То, что это [вышеупомянутое положение] невероятно, явствует и на основании другого довода. Ведь если душа составлена из материи и формы и равным образом — тело, то и то и другое будет обладать своим единством само по себе; и, таким образом, необходимо будет полагать нечто третье, посредством чего душа объединялась бы с телом. И это влечет за собой предыдущие следствия. Но говорят, что душа объединяется с телом посредством света: растительная — посредством света неба звезд, чувственная — посредством света кристаллического неба, разумная же — посредством света неба эмпиреи. Эти [положения] всецело баснословны. Ведь надлежит, чтобы душа непосредственно соединялась с телом, как акт — с потенцией, что явствует из восьмой [книги] «Метафизики»[85]. Поэтому ясно, что душа не может быть составленной из материи и формы. Однако не исключается, что в душе есть акт и потенция, ведь потенция и акт находятся не только в движимых вещах, но также в неподвижных и являются более общими, как говорит Философ в восьмой [книге] «Метафизики»[86], тогда как материя не находится в неподвижных вещах. То же, каким образом в душе находятся акт и потенция, следует рассмотреть, переходя от материального к нематериальному.

В субстанциях же, составленных из материи и формы, мы находим три [составляющие], то есть материю, форму и само бытие, началом которого является форма; ведь материя причастна бытию благодаря тому, что она воспринимает форму. Итак, бытие следует самой форме. Однако форма не является своим собственным бытием, поскольку является началом бытия. И хотя материя имеет отношение к бытию только благодаря форме, однако форма, коль скоро она форма, не нуждается в материи для своего бытия, поскольку бытие следует из самой формы, но она

нуждается в материи, поскольку она — такая форма, которая не субсистирует сама по себе. Следовательно, ничто не препятствует тому, чтобы была некоторая отделенная от материи форма, которая обладала бы бытием, и бытие было бы в такого рода форме. Ведь сама сущность формы относится к бытию как потенция к собственному акту. И таким образом, в формах, которые субсистируют сами по себе, находятся и потенция, и акт, коль скоро само бытие есть акт субсистирующей формы, которая не является своим бытием. Если же была бы некая вещь, которая была бы своим бытием (что является свойством Бога), то в ней были бы не потенция и акт, а чистый акт. И это — то, что Боэций говорит в книге «О гебдомадах», что в других [вещах], которые существуют после Бога, различны бытие и то, что есть; или, как говорят некоторые, то, что *есть*, и то, *посредством чего* оно есть[87]. Ведь само бытие есть то, посредством чего нечто есть, как бег есть то, посредством чего некто бежит. Следовательно, поскольку душа есть некоторая форма, субсистирующая сама по себе, то в ней может быть соединение акта и потенции, то есть бытия и того, что есть, но не соединение материи и формы.

Статья 8. Надлежит ли душе объединяться с таким телом, каковым является человеческое тело?

Отвечаю: следует сказать, что поскольку материя существует ради формы, а не наоборот, то понятие того, каким образом тело должно объединяться с ней, надлежит взять из части души. Поэтому во второй [книге] «О душе» говорится, что душа является не только формой и двигателем тела, но также целью[88]. Ведь из предыдущих дискуссионных вопросов ясно, что для души естественно быть объединенной с телом, поскольку она является низшей в порядке интеллектуальных субстанций, подобно тому как первая материя является низшей в порядке чувственных

вещей; ведь душа не обладает умопостигаемыми видами, естественным образом вложенными в нее, из которых она могла бы переходить к собственному действию, то есть познанию, как это могут высшие интеллектуальные субстанции, но она находится в возможности по отношению к умопостигаемым видам, поскольку она подобна чистой дощечке, на которой ничего не написано, как говорится в третьей [книге] «О душе»[89]. Поэтому надлежит, чтобы она воспринимала умопостигаемые виды от чувственных вещей при посредничестве чувственных способностей, которые не могут обладать собственными действиями без телесных органов. Поэтому необходимо, чтобы и человеческая душа была объединена с телом. Следовательно, если человеческая душа является объединяемой с телом из-за того, что она нуждается в восприятии умопостигаемых видов от вещей посредством чувства, то необходимо, чтобы тело, с которым объединяется разумная душа, было таково, чтобы оно могло быть наиболее пригодным для представления интеллекту чувственных видов, из которых в интеллекте получаются умопостигаемые виды. Следовательно, надлежит, чтобы тело, с которым объединяется разумная душа, было наилучшим образом расположено для чувствования. Однако поскольку существуют многие чувства, но есть только одно, которое является основанием других, а именно осязание, на котором изначально основана вся чувственная природа, то во второй [книге] «О душе» говорится, что [нечто] называется живым существом в первую очередь из-за этого чувства[90]. И поэтому при неподвижности этого чувства, как то происходит во сне, все другие чувства делаются неподвижными. И опять-таки все другие чувства разрушаются не только от превосходства соответствующего чувственного, как зрение — от наиболее блестящих вещей и слух — от самых громких звуков, но также от превосходства чувственного, относящегося к осязанию, например от очень горячего или холодного. Следовательно, поскольку тело, с которым объединяется разумная душа, должно быть наи-

лучшим образом расположенным для чувственной природы, необходимо, чтобы оно имело наиболее подходящий орган осязательного чувства. И поэтому во второй [книге] «О душе» говорится, что среди всех животных мы обладаем самым точным (certus) этим чувством и что благодаря точности этого чувства один человек также является более способным к интеллектуальным действиям, нежели другой[91]. Ведь мы видим, что более чувствительные плотью (обладающие хорошим осязанием) обладают и лучшими умственными способностями. Поскольку же орган какого-либо чувства не должен иметь актуально противоположных [ощущений], которые это чувство способно воспринимать, но быть в потенции к ним, чтобы он мог их воспринимать (ведь воспринимающий должен быть свободен от воспринимаемого), то необходимо, чтобы это различным образом происходило в осязательном органе и в органах других чувств. Ведь орган зрения, то есть зрачок, всецело лишен белого, черного и вообще всякого рода цвета, и схожим образом дело обстоит со слухом и обонянием. Но этого не может происходить в осязании. Ведь осязание является познающим то, из чего необходимым образом составлено тело животного, то есть из теплого и холодного, влажного и сухого, поэтому невозможно, чтобы осязательный орган был всецело свободен от рода соответствующего ему чувственно воспринимаемого, однако надлежит, чтобы он был сведен к среднему [состоянию, то есть был средней температуры и влажности. — *Прим. пер.*], ведь так он находится в потенции по отношению к противоположным [качествам]. Следовательно, надлежит, чтобы тело, с которым объединяется разумная душа, поскольку оно должно быть наиболее подходящим для осязательного чувства, было максимально сведено к среднему [состоянию] посредством соразмерности сложения. Поэтому ясно, что всякое действие низшей природы имеет конечной целью человека как наиболее совершенного. Ведь мы видим, что действие природы постепенно восходит от простых элементов, посредством их смешения, пока

не достигнет наиболее совершенного способа смешения, который есть в человеческом теле. Следовательно, надлежит, чтобы расположение тела, с которым объединяется разумная душа, было таковым, то есть чтобы оно обладало наибольшей уравновешенностью сложения. Если же некто желает рассмотреть также частные расположенности человеческого тела, то обнаружит, что они направлены на то, чтобы человек обладал наилучшим чувством. Поэтому для хорошего состояния внутренних чувственных способностей, например воображения, памяти и познавательной способности, необходимо хорошее расположение мозга. Поэтому человек создан обладающим наибольшим мозгом среди всех животных по отношению к своему размеру. А чтобы его действие было более свободным, он имеет голову, расположенную сверху, ведь только человек является прямоходящим животным, другие же животные ходят согнувшись. Для обладания же этой прямотой и ее поддержания становится необходимым изобилие тепла в сердце, посредством которого порождается множество духов; посредством же изобилия тепла и духов тело может оставаться в прямом положении. И свидетельством этого является то, что в старости человек сгибается, поскольку ослабевает естественное тепло. И таким образом, общее устройство (ratio) расположенности человеческого тела должно соотноситься с частными устройствами, которые являются свойственными для человека. Следует, однако, рассмотреть, что в тех [вещах], которые состоят из материи, имеются некоторые расположенности в самой материи, благодаря которым такая материя достается [именно] этой форме, и имеются некоторые [расположенности], которые следуют из материальной необходимости, а не из выбора действующего. Так, для произведения пилы мастер избирает закаливание в огне, чтобы пила была пригодна для распиливания, но то, что лезвие может быть затуплено железом и заржаветь, происходит из материальной необходимости. Ведь если бы мастер мог найти материю, для которой это было бы несвойст-

венно, то он скорее выбрал бы ее; но поскольку он не может ее найти, то из-за такого рода сопутствующих недостатков он не перестает делать произведения из такого рода материи подходящим образом. И так же происходит в человеческом теле: ведь то, что оно таким образом смешано и расположено сообразно частям, чтобы быть наиболее подходящим для чувственных действий, избрано в этой материи Создателем человека, но то, что это тело разрушимо, утомляемо и имеет подобного же рода недостатки, следует из материальной необходимости. Ведь необходимо, чтобы тело, таким образом смешанное из противоположного, было бы подвержено таким недостаткам. И не следует сетовать, что Бог мог бы сделать иначе, поскольку в устройстве природы требуется не то, что Бог мог бы сделать, а то, что претерпевает природа вещей, чтобы возникнуть, согласно тому, что говорит Августин в трактате «О Книге Бытия»[92]. Однако следует знать, что ради излечения от этих недостатков Бог дал человеку в помощь изначальную справедливость, посредством которой тело всецело подчинено душе до тех пор, пока душа подчиняется Богу; таким образом, ни смерть, ни какое-либо страдание или недостаток не случились бы с человеком, если только раньше душа не отделилась бы от Бога. Но посредством греха, когда душа отошла от Бога, человек лишен этого блаженства и подвержен недостаткам согласно тому, что требует природа материи.

Статья 9. Соединяется ли душа с телесной материей?

Отвечаю: следует сказать, что среди прочего бытие есть то, что наиболее непосредственным и внутренним образом подходит вещам, как говорится в «Книге о причинах»[93]; поэтому надлежит, коль скоро материя актуально имеет бытие благодаря форме, чтобы форма, дающая бытие материи, познавалась входящей в материю прежде всего и была ей присуща более непосредственным образом, чем все прочее.

Свойством же субстанциальной формы является то, что она просто дает материи бытие; ведь она есть то, посредством чего вещь является тем, что она есть. Посредством же акцидентальных форм [вещь] имеет не просто бытие, но бытие относительное: например, бытие большим, или окрашенным, или чем-то подобным. Следовательно, такая форма, которая не дает материи бытие просто, а привходит в материю, уже актуально существующую благодаря какой-либо форме, не будет субстанциальной формой. И из этого явствует, что между субстанциальной формой и материей не может возникнуть какая-либо средняя субстанциальная форма, как утверждали некоторые, полагающие, что согласно порядку родов, из которых один подчиняется другому, в материи существует порядок различных форм; как если бы мы говорили, что материя от одной формы имеет то, что она актуально является субстанцией, и согласно другой — то, что она — тело, и опять-таки согласно третьей — что она одушевленное тело, и так далее. Но даже если принять это положение, то только первая форма, которая делает субстанцию актуально сущей, была бы субстанциальной, все же другие — акцидентальными, ведь субстанциальная форма является тем, что делает «это нечто», как уже было сказано. Следовательно, надлежит сказать, что благодаря одной и той же нумерической форме вещь есть субстанция, и то, что она имеет наиболее частный вид, и то, что она находится во всех посредствующих родах. Следовательно, остается сказать, что поскольку формы естественных вещей подобны числам, в которых различие вида существует, когда единица прибавляется или отнимается, как говорится в восьмой [книге] «Метафизики», то надлежит познавать различие естественных форм, согласно которым материя устанавливается в различных видах, из того, что одна добавляет совершенство сверх другой, как, например, одна форма устанавливает [материю] только в телесном бытии (ей надлежит быть низшей степенью форм животного, поскольку материя находится в потенции только к телесным фор-

мам; те же [вещи], что нетелесны, являются нематериальными, как было показано в предшествующем). Другая же, более совершенная форма устанавливает материю в телесном бытии и, кроме того, дает ей бытие живым. И, затем, другая форма дает ей и бытие телесное, и бытие живым и сверх того дает ей чувственное бытие; и так в других. Следовательно, надлежит признать, что более совершенная форма, согласно тому, что она одновременно с материей устанавливает составное в совершенстве низших степеней, познается как материальная относительно дальнейших совершенств и так далее. Ведь первая материя, согласно тому, что она уже установлена в телесном бытии, является материей относительно дальнейшего совершенства, то есть жизни, и поэтому тело является родом по отношению к живущему телу, а «одушевленное» или «живое» является отличительным признаком. Ведь род берется от материи, а отличительный признак – от формы; и, таким образом, одна и та же форма, согласно тому, что она устанавливает материю в актуально более низкой степени, является посредующей между материей и самой собой, согласно тому, что она ее устанавливает в актуально более высокой степени. Материя же, смотря по тому, что она понимается как установленная в субстанциальном бытии согласно совершенству низшей степени, может, таким образом, быть понимаема как подлежащая акциденциям. Ведь необходимо, чтобы субстанция, согласно этой низшей степени совершенства, имела некоторые собственные акциденции, которые с необходимостью ей присущи. Так, из-за того что материя устанавливается в телесном бытии посредством формы, всегда следует, чтобы в ней были измерения, посредством которых материя познается как делимая на различные части, поскольку так, согласно различию своих частей, она может быть воспринимающей различные формы. И далее, из-за того что материя понимается как установленная в некотором субстанциальном бытии, она может быть понимаема как воспринимающая акциденции, посредством которых она

располагается к дальнейшему совершенству, благодаря чему материя становится пригодной для восприятия дальнейшего совершенства. Но такого рода расположенности познаются прежде формы, как введенные в материю действующим [началом], хотя они — некоторые несобственные акциденции формы, которые причиняются в материи только самой формой. Поэтому не формы познаются ранее в материи как бы [в качестве] диспозиций, но, скорее, форма познается прежде этих диспозиций как их причина. Следовательно, коль скоро душа — субстанциальная форма, поскольку она устанавливает человека в определенном виде субстанции, то не существует никакой другой посредующей субстанциальной формы между душой и первой материей, но человек от самой разумной души получает совершенства согласно различным степеням совершенства, то есть как тело, и как одушевленное тело, и как разумное животное. Но надлежит, чтобы материя, согласно тому, что она понимается как воспринимающая совершенства более низкой степени от самой разумной души, например то, что она — тело, и одушевленное тело, и животное, познавалась бы одновременно с подходящими расположенностями и была бы материей, надлежащей для разумного животного, согласно предельному совершенству. Следовательно, душа, согласно тому, что она — форма, дающая бытие, не имеет ничего, что посредует между нею и первой материей. Но поскольку та же форма, что дает материи бытие, является также началом действия (ведь любая вещь действует согласно тому, что она актуально существует), то необходимо, чтобы душа, как и какая-либо другая форма, была бы также началом действия. Однако надлежит рассмотреть, что от степени совершенства бытия форм зависит степень их способности действовать, поскольку действие относится к актуально существующему. И потому насколько большим совершенством обладает форма в наделении бытием, настолько большим совершенством обладает она в действовании. Поэтому более совершенные формы имеют боль-

ше действий и более разнообразные действия, чем менее совершенные формы. И поэтому для различия действий в менее совершенных вещах достаточно различия акциденций. В вещах же более совершенных требуется дальнейшее различие частей, и тем большее, чем более совершенной будет форма. Ведь мы видим, что огню подходят различные действия согласно различным акциденциям, как, например, нестись вверх согласно легкости, нагревать согласно теплу и так далее. Однако любое из этих действий подходит огню согласно любой его части. В телесных же животных, которые имеют более благородные формы, для различных действий предназначаются различные части; так, в растениях одним является действие корня, иными — [действия] ветви и ствола. И насколько более совершенным будет одушевленное тело, настолько большее различие будет с необходимостью обнаруживаться в частях из-за большего совершенства. Поэтому, коль скоро разумная душа — наиболее совершенная из естественных форм, в человеке обнаруживается наибольшее различие частей из-за различных действий, и душа дает каждой из них субстанциальное бытие, согласно тому способу, который подходит их действию. Знаком этого является то, что когда душа удаляется, то и плоть, и глаз сохраняются только эквивокально.

Но поскольку надлежит, чтобы порядок инструментов соответствовал порядку действий, из различных же действий, происходящих от души, одно естественным образом предшествует другому, то необходимо, чтобы одна часть тела приводилась бы к своему действию посредством другой. Следовательно, между душой, согласно тому, что она — двигатель и начало действия, и всем телом попадает нечто посредующее, поскольку при посредничестве некоторой первой части, первично движимой, [душа] движет другие части к их действиям, как посредством сердца движет другие члены к витальным действиям; но согласно тому, что она дает бытие телу, она непосредственно дает субстанциальное и видовое бытие всем частям тела. И это — то, что говорилось мно-

гими: что душа объединяется с телом как форма без посредующего, как двигатель же — опосредованно. И это мнение происходит из положения Аристотеля, который полагал, что душа — субстанциальная форма тела.

Но некоторые, полагающие, согласно мнению Платона, что душа соединяется с телом как одна субстанция с другой, с необходимостью должны были предполагать наличие посредующего, благодаря которому душа объединялась бы с телом, поскольку различные и отдаленные субстанции соединяются, только если есть нечто, что объединяло бы их. И, таким образом, они полагали некий дух, или гумор, посредующим между душой и телом, а некоторые — свет, другие же — способности души или нечто иное такого же рода. Но ничто из этого не является необходимым, если душа — форма тела, поскольку любая вещь является единой, согласно тому, что она сущая. Поэтому, коль скоро форма согласно себе самой дает материи бытие, то она объединяется с первой материей согласно себе самой, а не посредством какого-либо иного связующего.

Статья 10. Находится ли вся душа во всем теле или в некоторой части тела?

Отвечаю: следует сказать, что истинность этого вопроса зависит от [решения] предыдущего. Следует же показать, что душа, согласно тому, что она — форма тела, объединяется с телом не посредством какой-либо его части, а непосредственно со всем телом. Ведь она является формой и всего тела, и любой его части. И об этом необходимо сказать. Ведь поскольку тело человека или какого-либо другого животного есть некое естественное целое, то оно называется единым из-за того, что имеет одну форму, посредством которой совершенствуется не только согласно соединению (aggregatio) или составленности (compositio), как то происходит с домом или иными [вещами] такого же рода. Поэтому надлежит, чтобы любая часть человека и животного воспринимала бы бытие и вид от души как от собственной формы. Поэтому Фило-

соф говорит, что когда душа удаляется, то и глаз, и плоть, и какая-либо часть сохраняются только в эквивокативном смысле[94]. Но невозможно, чтобы нечто принимало бытие и вид как от формы от чего-то отделенного; ведь это было бы сходным с положением платоников, которые полагали, что такого рода чувственные [вещи] воспринимают бытие и вид посредством причастности отделенным формам. Но надлежит, чтобы форма была чем-то относящимся к тому, чему она дает бытие, ведь форма и материя — начала, внутренним образом устанавливающие сущность вещи. Поэтому если душа как форма дает бытие и вид каждой части тела, то, согласно положению Аристотеля, надлежит, чтобы она существовала в каждой части тела; ведь о том, что душа существует в целом говорится на том основании, что она — форма целого. Поэтому если она — форма любой части, то надлежит, чтобы она была в любой части, а не только в целом и не только в одной части. И это определение подходит душе, ведь душа — акт органического тела. Органическое же тело составлено из различных органов. Следовательно, если душа как форма была бы только в одной части, то она была бы не актом органического тела, а актом только одного органа, например сердца или какого-нибудь другого, и оставшиеся части были бы совершенствуемыми посредством других форм. И, таким образом, целое было бы чем-то единым не естественным образом, а только благодаря составленности. Остается заключить, что душа есть в целом теле и во всякой его части.

Но поскольку также спрашивается, есть ли она целиком и в целом [теле], и в любой его части, то надлежит рассмотреть, каким образом это говорится. Ведь целостность может атрибутироваться какой-либо форме трояким образом, согласно тому, что чему-либо подобает иметь части трояким образом. Ведь одним способом нечто имеет части согласно различию количества, то есть подобно тому, как разделяется число или величина. Но целостность числа и величины подходит единой форме, скорее, только ак-

цидентально, например в случае форм, которые акцидентально разделяются делением связанного [с ней], как, например, белизна из-за деления поверхности. Другим образом нечто называется целым посредством соотнесения с сущностными частями вида: так, материя и форма называются частями составленного, род и отличительный признак — частями некоторого вида. И этот способ целостности атрибутируется также простым сущностям на основании их совершенства, на том основании, что как составные [сущности] имеют совершенный вид благодаря соединению сущностных начал, так и простые субстанции и формы имеют совершенный вид посредством себя самих. Третьим способом о целом говорится по отношению к частям способности или возможности (ad partes virtutis, seu potestatis): такие части понимаются согласно различию действий. Следовательно, если имеется в виду такая форма, которая разделяется из-за деления связанного [с ней], и спрашивается о ней, есть ли она вся в какой-либо части целого тела, как есть ли вся белизна в части поверхности, если она понимается через соотнесение с количественными частями (но такая целостность относится к белизне акцидентально), то душа целиком существует не в какой-либо части, а вся в целом и часть в части. Если же спрашивается о целостности, которая относится к виду, то в таком случае душа вся существует в любой части, ведь белизна равно сильна в какой-либо части, как и в целом. Но истинно, что при этом она не является целой в какой-либо части согласно способности. Ведь белизна, которая существует в части, не способна на рассредоточение настолько, насколько белизна, которая существует во всей поверхности; как и тепло, которое есть в малом огне [не способно в такой степени] к нагреванию, как тепло, которое есть в большом огне.

Предположив же теперь, что в теле человека есть только одна душа (это исследуется ниже[95]), следует сказать, что она не разделяется посредством деления количества, то есть числа. Ясно также, что она не

разделяется посредством [разделения] связанного [с ней], особенно — душа совершенных животных, которые не живут, будучи разделенными. Напротив, так происходит, скорее, у душ низших животных (animal anulus), у которых актуально есть одна душа и многие — в потенции, как учит Философ[96]. Итак, остается заключить, что в душе человека и всякого совершенного животного целостность может быть понята только согласно совершенству вида и согласно потенции, или способности. Следовательно, мы говорим, что поскольку совершенство вида относится к душе согласно ее сущности, душа же, коль скоро она — форма тела, есть во всякой части тела, как было показано, то остается заключить, что вся душа существует во всякой части тела согласно целостности совершенства вида. Если же целостность понимается в отношении способности и возможности, то, таким образом, она не является целой ни в какой-либо части тела, ни также целой в целом, если мы говорим о человеческой душе. Ведь из предшествующих вопросов ясно, что в человеческой душе, поскольку она превосходит способность тела, остается способность к совершению некоторых действий без сообщения с телом, таких как познание или воление. Поэтому интеллект и воля не являются актами какого-либо телесного органа. Но относительно других действий, которые она осуществляет посредством телесных органов, вся ее способность и возможность существует во всем теле, но не в любой части тела, поскольку различные части тела сообразны различным действиям души. Поэтому, согласно этой способности, она есть только в какой-либо части, которая воспринимает действие, осуществляемое посредством этой части тела.

Статья 11. Являются ли в человеке растительная, чувственная и разумная душа одной субстанцией?

Отвечаю: следует сказать, что относительно этого вопроса существуют различные мнения не только

у современных, но и у древних [мыслителей]. Так, Платон полагал, что в теле есть различные души. И это было следствием из его начал. Ведь Платон полагал, что душа объединяется с телом как двигатель, а не как форма, говоря, что душа есть в теле, как моряк на корабле; но где проявляются различные по роду действия, там надлежит полагать различные двигатели; так, на корабле один — тот, кто управляет, и иной — тот, кто гребет. Однако их различие не препятствует единству корабля, поскольку как их действия являются упорядоченными, так и те, которые на корабле осуществляют различные движения, подчинены один другому. И схожим образом, кажется, не противоречит единству человека или животного, если в одном теле есть многие души, как двигатели, подчиняющиеся один другому согласно порядку действий души. Но поскольку из двигателя и движимого не получается единого просто и самого по себе, то согласно этому ни человек, ни животное не были бы едиными просто и сами по себе; и порождение и разрушение не были бы просто и сами по себе — когда тело воспринимает душу или душа покидает тело. Поэтому следует сказать, что душа объединяется с телом не только как двигатель, но и как форма, что также ясно из предшествующего.

Но, даже если принять это положение, все равно из начал Платона следует, что в человеке и животном есть многие души. Ведь платоники полагали, что универсалии — это отделенные формы, которые предицируются чувственным [вещам] в той мере, в какой они [вещи] им причастны, а именно: Сократ называется живым существом, коль скоро он причастен идее живого существа, и человеком, коль скоро он причастен идее человека. И согласно этому остается [заключить], что есть одна по сущности форма, согласно которой говорится, что Сократ — живое существо, и другая, согласно которой говорится, что он человек. Посему из этого следует, что чувственная и разумная душа субстанциально различны. Но это [мнение] не

может устоять [перед критикой], поскольку из различных актуально сущих не возникает единое само по себе. Ведь если некоторому субъекту предицируются некоторые из форм, различных самих по себе, то одна из них предицируется другой акцидентально. Так, Сократ называется белым согласно белизне и искусным — согласно искусству; поэтому «искусный» предицируется «белому» акцидентально. Следовательно, если Сократ называется человеком и живым согласно разным формам, то следует, чтобы предикация «человек есть живое существо» была бы акцидентальной, а также — что человек не есть то, что есть живое существо.

Однако предикации согласно различным формам случается быть сущностной, когда формы находятся в упорядоченном отношении друг к другу, как когда говорится, что имеющее поверхность окрашено. Ведь цвет есть в субстанции благодаря поверхности. Но этот способ сущностного предицирования является причиной не того, что предицируемое полагается в определении субъекта, а, скорее, наоборот. Ведь поверхность полагается в определении цвета, как число — в определении четного. Следовательно, если предицирование человека и живого существа было бы сущностным на основании того, что чувственная душа как бы материальным образом упорядочивается по отношению к разумной, и если они различны, то последовало бы, что не «живое существо» предицируется человеку сущностным образом, но, скорее, наоборот. Также следуют и другие несообразности. Ведь из многих актуально существующих не получается просто единое, если нет чего-то объединяющего и каким-либо образом связывающего их друг с другом. Итак, следовательно, если Сократ был бы живым и разумным согласно различным формам, то для того, чтобы быть едиными, просто они нуждались бы в чем-то делающем их единым. Поэтому, раз этого не может быть, остается, чтобы человек был единым только посредством соединения, как куча, которая единое в некотором отношении и многое — просто. И, таким

образом, человек не был бы сущим просто, поскольку всякое настолько является сущим, насколько оно едино.

Но далее следует другая несообразность. Ведь поскольку род предицируется субстанциально, то надлежит, чтобы форма, согласно которой индивидуум некоторой субстанции воспринимает предицирование рода, была бы субстанциальной формой. И, таким образом, надлежит, чтобы чувственная душа, согласно которой Сократ называется живым существом, была бы субстанциальной формой в нем, и, таким образом, необходимо, чтобы она просто давала телу бытие и делала его «этим нечто». Следовательно, разумная душа, если она субстанциально является иной, не делает «это нечто» сущим просто, но только сущим в некотором отношении, поскольку привходит в уже существующую вещь. Поэтому она будет не субстанциальной формой, а только акцидентальной и, таким образом, не будет давать Сократу вид, поскольку вид предицируется субстанциально. Следовательно, остается заключить, что в человеке субстанциально существует только одна душа, которая является разумной, чувственной и растительной. И это соответствует тому, что мы показали в предшествующем, говоря о порядке субстанциальных форм, а именно: что никакая субстанциальная форма не объединяется с материей посредством другой субстанциальной формы, но что более совершенная форма дает материи то же самое, что давала бы более низкая форма, и еще нечто большее. Поэтому разумная душа дает человеческому телу нечто, что чувственная душа дает животным, растительная — растениям, и нечто большее; и из-за этого она сама есть в человеке и растительная, и чувственная, и разумная. И это подтверждается тем, что когда действие одной способности усиливается, то действие другой сдерживается и, наоборот, происходит перетекание [силы] от одной способности в другую, чего не было бы, если бы все способности не коренились бы в одной сущности души.

Статья 19. Сохраняются ли чувственные способности в отделенной душе?

Отвечаю: следует сказать, что способности души не относятся к сущности души, но являются естественными свойствами, которые проистекают из ее сущности, как это можно узнать из предыдущих вопросов. Акцидентальное же разрушается трояким образом: одним образом от противоположного ему, как холодное разрушается теплым. Другим способом — из-за разрушения своего субъекта, ведь акцидентальное не может сохраняться, когда субъект разрушается. Следовательно, всякая акциденция или форма, в которых нет противоположных [свойств], разрушается только из-за разрушения субъекта. Но ясно, что нет ничего противоположного способностям души, и поэтому если они разрушаются, то разрушаются только из-за разрушения их субъекта. Итак, для исследования того, разрушаются ли способности души, когда разрушается тело, или же они сохраняются в отделенной душе, надлежит принять в качестве начала исследования рассмотрение того, что является субъектом вышеуказанных способностей.

И ясно, что субъектом способности надлежит быть тому, что называется способным согласно способности, поскольку все акцидентальное именуется от своего субъекта. Ведь то, что может действовать или претерпевать, и то, что действует и претерпевает, — одно и то же; поэтому надлежит, чтобы субъектом способности, то есть субъектом действия или претерпевания, было то, чьим началом является способность. И это то, что говорит Философ в книге «О сне и бодрствовании»: к чему относится способность, к тому и действие[97]. Относительно же действий чувств были различные мнения. Платон полагал, что чувственная душа сама по себе обладает собственным действием; ведь он полагал, что душа, также чувственная, является движущей самое себя и тем, что движет тело, поскольку является движущей самое себя. Итак, следовательно, в чувствовании имеется двойное дей-

ствие: одно — посредством которого душа движет саму себя, другое — посредством которого она движет тело. Поэтому платоники определяли чувства как движение души посредством тела.

Поэтому последователи этого положения различают двойные действия, относящиеся к чувственной части, а именно: одни внутренние, посредством которых душа чувствует, согласно тому, что она себя движет, и другие внешние, согласно тому, что она движет тело. И они говорят, что имеются двойные чувственные способности. Одни являются началом внутреннего действия в самой душе и такие сохраняются в отделенной душе, когда тело со своими действиями разрушается. Другие же являются началом внешнего действия; это те, которые одновременно есть в душе и теле, и, когда тело погибает, они погибают.

Но это положение не может устоять [перед критикой]. Ведь ясно, что нечто действует согласно тому, что оно сущее, поэтому то, что имеет бытие от себя, действует само по себе (как, например, отделенные субстанции). Формы же, которые не могут быть сами по себе, но называются сущими, коль скоро благодаря им нечто существует, не обладают действием сами по себе, но называются действующими, коль скоро субъекты действуют благодаря им. Также и теплота — не то, что есть, а то, посредством чего нечто является теплым, и также она — не то, что нагревает, а то, посредством чего теплое нагревает. Следовательно, если чувственная душа имела бы действие сама по себе, то следовало бы, чтобы она могла субсистировать сама по себе, и тогда она не разрушалась бы при разрушении тела. Поэтому также души животных были бы бессмертными, что невозможно. Однако говорят, что Платон признавал это. Итак, ясно, что никакое действие чувственной части не может относиться только к душе, равно как и исполняться [только душой], но является составленным посредством души, как нагревание относится к теплому посредством тепла. Следовательно, составное сущее яв-

ляется видящим, и слушающим, и другим чувствующим, но благодаря душе; поэтому также составное является способным видеть, и слушать, и чувствовать, но благодаря душе. Следовательно, ясно, что способности чувственной части находятся в составном как в субъекте, но существуют от души как от начала. Следовательно, когда тело разрушается, разрушаются чувственные способности, но они сохраняются в душе как в начале. И это то, что гласит другое мнение: что способности души остаются в отделенной душе только как в их источнике.

Раздел II

Критика монопсихизма

Введение

Полемика Фомы с Аверроэсом и латинскими аверроистами — один из центральных моментов томистского учения о душе[98]. Контроверза заключалась в следующем: является ли неразрушимым только интеллект, неиндивидуальный и единый для всех людей и лишь опосредованно связанный с отдельными людьми (аверроистская позиция), или же индивидуальная разумная душа, являющаяся формой тела (томистская позиция). От решения этого основного вопроса зависит и решение других: является ли человеческая душа единой и субстанциально связанной с человеческим телом как форма или же составной (из высшей и низшей душ) и связанной с телом иным типом связи; возможна ли рациональная этика, не основанная на учении о бессмертии индивидуальной души и о загробном воздаянии; является ли вообще вопрос о бессмертии индивидуальной души предметом научного исследования или недоказуемым постулатом веры.

К критике ноологии Аверроэса Фома обращается неоднократно: в ранних «Комментариях к „Сентенциям“ Петра Ломбардского» (I, 17, q. 2, a. 1; 1252—1254), затем позиция Аверроэса подробно разбирается в «Сумме против язычников» (II, 59; 1260—1265) и менее подробно в «Дискуссионном вопросе о душе» (a. 2 et 3; 1265—1266). В последующие годы эта тема затрагивается в «Сумме теологии» (I, q. 76, a. 1 et 2), в «Комментарии на трактат „О душе“ Аристотеля» и в «Дискуссионном вопросе о духовных творениях» (a. 2 et 9). Однако в 1270 году Фома пишет особый трактат, «О единстве интеллекта, против аверрои-

тов», в котором наряду с традиционным объектом полемики возникает новый — «латинские аверроисты».

Прежде всего возникает вопрос: с кем, собственно, полемизирует Фома Аквинский в этом трактате? Фома вновь подвергает критике ноологию Аверроэса[99], которую можно обнаружить в «Большом комментарии» к трактату «О душе»[100] (параллельные места из трактата «О единстве интеллекта» и из «Комментария» указываются в примечаниях к переводу). Следует, однако, заметить, что взгляды самого Аверроэса не исчерпываются теми высказываниями, что Фома находит в «Комментарии»; так, в «Опровержении опровержения» он отвечает на критику со стороны ал Газали, во многом сходную с томистской, а равным образом и на упреки теологического характера (поскольку монопсихизм противоречит и мусульманской догматике) и стремится избежать крайнего монопсихизма[101].

Что касается того, кого имеет в виду Фома, критикуя «латинских аверроистов», то дискуссии об этом ведутся давно. Наиболее подходящей фигурой на роль «аверроиста» считается Сигер Брабантский. Именно в его «Комментариях на третью книгу „О душе“ Аристотеля» можно обнаружить параллели к тексту Фомы; именно он в «Вопросах об интеллектуальной душе» (1272—1274) дает ответы на томистскую критику[102]. Помимо текстов Сигера реакцию на трактат «О единстве интеллекта» можно обнаружить разве что в анонимном трактате «Вопросы на трактат Аристотеля „О душе“» (между 1270 и 1275), изданном М. Гиелем, где, в частности, указывается, что аргументация Фомы полностью базируется на недоказанной предпосылке — «человек мыслит». В качестве претендента на роль «латинского аверроиста», критикуемого в трактате «О единстве интеллекта», также рассматривается Боэций Датский, в основном в связи с теорией «двойной истины». Некоторые исследователи (прежде всего Ренан[103]) прямо отождествляли Сигера с «аверроистами» из текста Фомы. Наиболее аргументированно точка зрения, согласно которой именно Сигеровы «Комментарии» вызвали критику со стороны Фомы и осуждение

1270 года со стороны Э. Тампье, представлена у Б. Базана, датирующего «Комментарии» 1268 годом и таким образом подтверждающего это хронологией[104].

Вместе с тем неоднократно было указано, что теория «латинского аверроизма», излагаемая Фомой (и не только по вопросу о монопсихизме; сам Фома подчеркивал, что это только частный случай опасностей, содержащихся в аверроизме), во многом не совпадает с учением Сигера; так, приписываемую аверроистам теорию «двойной истины» буквально можно обнаружить лишь у самого Фомы. Р.-А. Готье, датирующий «Комментарии» 1265 годом, утверждает, что работа Сигера представляет собой раннее, ученическое упражнение логического характера[105]. Согласно Готье, Сигер знал концепцию Аверроэса не из первоисточника, а из вторых рук, причем из рук самого же Фомы, изложившего эту концепцию в «Комментариях к „Сентенциям“». Сигер использовал этот материал как своего рода логическую головоломку — в традиции средневековых сочинений на тему так называемых impossibilia — неразрешимых вопросов вроде «Было ли бы истинным, что человек есть живое существо, если бы не существовало ни одного человека?»[106]. В этом случае полемика Фомы с «латинскими аверроистами» представляет собой реакцию на неверное прочтение собственных «Комментариев к „Сентенциям“», а не на действительно серьезную философскую позицию.

Также выдвигалась версия, что имеется в виду некое неписаное учение, носителей которого Фома лично слушал в Париже (возможно, того же Сигера). То, что Фома предлагает аверроистам выступить открыто, а не говорить «в углах перед мальчишками», может служить подтверждением этой гипотезы.

Не вдаваясь в подробности длительной дискуссии[107], заметим, что методологически следует различать: (1) «латинских аверроистов» как персонажей трактата «О душе», как носителей той (реальной или логической возможной) концепции, которую критикует Фома; (2) «аверроизм» как историко-философский ярлык, которым клеймится некое виртуальное

зло, некая философская (и не только) ересь, в которую теоретически можно впасть и с которой следует бороться[108]; (3) учение, которое можно реконструировать исходя из текстов Сигера или изложений не дошедших до нас текстов, причем следует выделять ранние сигеровские комментарии к Аристотелю и позднюю концепцию, включающую реакцию на трактат Фомы. Здесь мы будем употреблять понятие «аверроизм» именно в первом смысле; на параллели текста «О единстве интеллекта» и сигеровских «Комментариев» указано в примечании к переводу.

В трактате «О единстве интеллекта» Фома подходит к вопросу о монопсихизме с философских позиций (в отличие от подхода Бонавентуры, который делает упор на несовместимость монопсихизма с церковным учением): то, что учение о единстве интеллекта противоречит церковным догмам, вполне очевидно, однако цель Фомы — выяснение истины (к которой, как известно, присуще стремиться всем людям), и особенно столь важной истины, как истина об интеллекте, поскольку благодаря интеллекту мы познаем все остальные истины.

Трактат состоит из пяти глав. Первые две главы имеют своей целью доказать, что те положения, которые Аверроэс и аверроисты приводят в качестве аристотелевских, на самом деле противоречат как подлинному учению Аристотеля (глава первая), так и его греческим интерпретациям (глава вторая)[109]. Поэтому задача этих глав — не содержательный анализ позиции аверроистов, а разоблачение их притязаний на то, что их учение есть аутентичное воспроизведение концепции Аристотеля. В этих главах Фома проводит тщательный анализ смысла аристотелевского текста и уличает своих оппонентов в том, что они либо неверно устанавливают, является то или иное положение мнением самого Аристотеля или же изложением чужой позиции, либо неверно воспринимают модальность сказанного — часто принимают за утверждение то, что на самом деле является постановкой проблемы, вопросом или гипотезой, либо вырывают ту или иную формулировку из общего контекста аристотелевской философии и даже непосредственно бли-

жайшего контекста трактата «О душе» и наполняют ее совершенно другим смыслом. Фома при этом стремится как к тщательному прочтению предложения, не упуская междометий или модуса глагола (а система древнегреческого глагола, как известно, изобилует наклонениями), так и к установлению смысла предложения через анализ контекста. Выводы, к которым приходит Фома, идут вразрез с мнением многих исследователей Аристотеля. Принято считать, что на такие вопросы, как бессмертие всей души, статус интеллекта и прочие, трудно получить достаточно определенный ответ из аристотелевского текста[110] или даже что Аристотель склоняется, скорее, к тому пути решения этих проблем, по которому затем пойдут аверроисты. Было бы весьма любопытным внимательно проследить, насколько Фома действительно движется в своем анализе в рамках, заданных аристотелевской мыслью, а насколько искажает и модернизирует Аристотеля,— однако эта обширная тема требует особого исследования.

Остальные главы разбирают аргументацию Аверроэса и аверроистов по существу, используя путь доказательный, «демонстративный». Здесь также Фома использует обращение к аристотелевским текстам, но уже в совершенно ином качестве, чем в первых двух главах. В третьей главе разбирается вопрос о том, является ли возможностный интеллект способностью души как формы тела данного конкретного человека или же некоторой способностью, существующей отдельно от человека (при этом разбирается не только концепция Аверроэса, но и некое платоническое учение, сторонники которого остаются неназванными). Далее, в четвертой главе, на основании принятия первой альтернативы доказывается, что возможностный интеллект не является единым у всех людей, а в пятой главе отводится возможная критика положения о множественности интеллектов. Завершается трактат полемикой с утверждением, что все греки и арабы были сторонниками монопсихизма,— Фома приводит цитаты из Авиценны, Фемистия, Теофраста, свидетельствующие об обратном (это место во многом представляет собой краткое изложение второй главы).

Исходной аксиомой, на которой строится все рассуждение, является утверждение «человек познает». Это утверждение имеет статус самоочевидной истины, которую каждый из нас может получить из интроспекции; утверждать обратное — значит впадать в софизм, стоящий вне рамок разумной полемики. Далее ход рассуждения таков:

1) познание — есть собственное (сущностное) действие человека;

2) то, при помощи чего вещь осуществляет свое собственное действие, есть ее форма;

3) человек осуществляет действие познания при помощи интеллектуальной души;

4) интеллектуальная душа есть форма человека.

То, что конкретный человек мыслит, признают и оппоненты Фомы. Однако если отрицать, что душа есть форма человека, а признавать ее отделенной от человека субстанцией, то следует объяснить, как в таком случае человек мыслит.

Ноология, с которой полемизирует Фома, такова: воспринимающий («возможностный» — в терминах Фомы, «материальный» — в терминах Аверроэса) интеллект, существующий отдельно от человека, актуализируется благодаря «умопостигаемым видам» (идеальным, абстрагированным от материи образам). Но эти же «умопостигаемые виды» имеют своим носителем и «фантасмы» — чувственные образы вещей, существующие в особой способности, именуемой «фантазия», которой обладает человек. Таким образом, «умопостигаемые виды» являются тем средним звеном, которое связывает человека с интеллектом и которое призвано объяснить факт мышления. Справедливости ради следует заметить, что сам Аверроэс прекрасно осознавал сложности, вытекающие из этой позиции, и именно поэтому ввел еще один вид интеллекта — «интеллект приобретенный» (intellectus adeptus)[111]. Каков статус этого интеллекта и решает ли это проблему — особый вопрос, который мы опускаем, поскольку Фома принимает учение Аверроэса именно в таком, урезанном виде.

Основные аргументы Фомы таковы:

1) в «фантасмах» умопостигаемые виды находятся потенциально, а не актуально, а познание заключается именно в их актуализации; потенциальное существование видов в человеке вовсе не объясняет факт мышления;

2) из такого соединения интеллекта и человека, которое предлагает Аверроэс, вовсе не следует, что человек мыслит, а скорее то, что его мыслят.

Однако далее Фома разбирает и другие пути решения проблемы. Первый базируется на платоническом учении о душе, связанной с телом как двигатель с движимым[112]. В таком случае человек представляет собой не единое существо, а агрегат разнородных сущностей, непонятно как и во имя чего соединенных. Второй, также платонического характера, трактует человека уже не как такое соединение, а просто как душу (таково, согласно Фоме, «мнение Платона», которое он почерпнул из часто им используемого трактата Немезия Эмесского «О природе человека»). Однако и эти позиции, как и предыдущая, не способны объяснить тот факт, что конкретный человек мыслит.

Решение вопроса о том, является ли душа формой тела, предопределяет и решение другого вопроса: существует ли только один интеллект, которому некоторым образом оказываются причастны люди, или же интеллект умножается в соответствии с количеством людей? Фома рассматривает это в заключительных главах трактата.

Помимо трактата «О единстве интеллекта», основного произведения, посвященного критике монопсихизма, мы приводим также другие тексты, предшествующие этому произведению: статью из «Дискуссионного вопроса о душе», статью 2 из вопроса 76 части первой «Суммы теологии» («Умножается ли интеллектуальное начало согласно числу тел?») и фрагменты из «Комментариев на трактат „О душе“» (1267—1268), в которых комментируются места из Аристотеля, послужившие поводом для дискуссии относительно единства интеллекта.

Из «О единстве интеллекта, против аверроистов»

Глава 3

[60] Итак, из слов Аристотеля и прочих его последователей ясно[113], что интеллект — способность души, которая есть форма тела, хотя сама эта способность (то есть интеллект) не является актом какого-либо органа, «поскольку никаким своим действием не сообщается с телесным действием»[114], как говорит Аристотель. Теперь же надлежит рассмотреть, что необходимо думать об этом на основании демонстративного рассуждения. И поскольку, согласно учению Аристотеля, начала действий надлежит рассматривать исходя из действий, то кажется, что в первую очередь [интеллект] следует рассмотреть исходя из наиболее свойственного интеллекту действия, которое есть познание. Относительно этого [вопроса] мы не можем иметь никакого более твердого доказательства, чем то, которое полагает Аристотель, и это доказательство таково: «Душа есть то первое, посредством чего мы живем и познаем, следовательно, она есть некоторый смысл (ratio) и форма»[115] некоторого тела. И притом он опирается на довод, который называет «демонстрацией», ведь в начале главы он говорит так: «Ведь определяющему понятию надлежит не только показать чтойность, как то называют множество терминов, но и содержать причину и выявить ее»[116] — и приводит пример: так, [демонстративно] показывается, что есть «тетрагонизм», то есть квадратура, посредством нахождения средней пропорциональной линии[117].

[61] Сила же и неопровержимость этого доказательства явствуют из того, что все, кто хотел отклонить этот путь, неизбежно оказывались говорящими нелепое. Ведь ясно, что этот единичный человек познает: мы вопрошаем об интеллекте, только когда познаем; ведь когда мы спрашиваем об интеллекте, то мы не спрашиваем ни о каком другом начале, нежели о том, посредством которого мы познаем. Поэтому и Аристотель говорит: «Я называю интеллектом то, посредством чего душа познает»[118]. И Аристотель заключает так: если нечто есть первое начало, посредством которого мы познаем, то надлежит, чтобы оно было формой тела, поскольку раньше он доказал — то, посредством чего некто действует первичным образом, есть форма. И это явствует из доказательства: всякий, кто действует, в некоторой степени находится в актуальном состоянии; в актуальном же состоянии всякий находится благодаря форме; поэтому надлежит, чтобы то, посредством чего нечто действует первичным образом, было формой.

[62] Если же ты скажешь, что начало этого акта (то есть познания), которое мы называем интеллектом, не является формой, то тебе следует найти способ, посредством которого действие этого начала было бы действием этого [конкретного] человека. Это различными путями пытались сказать некоторые [авторы], один из которых — Аверроэс, полагавший, что такого рода начало познания, которое называется возможностным интеллектом, не является ни душой, ни частью души (разве что эквивокально), но что, скорее, он есть некоторая отделенная субстанция[119]; он говорил, что познание, осуществляемое этой отделенной субстанцией, есть твое или мое познание, поскольку этот возможностный интеллект соединяется[120] со мной или с тобой посредством фантасмов, которые есть во мне и в тебе. Он говорил, что происходит так[121]: умопостигаемый вид, который становится единым с возможностным интеллектом, поскольку он — его форма и акт, имеет два субъекта: один — сами фантасмы, другой — возможностный интеллект.

Итак, следовательно, возможностный интеллект через свою форму соединяется с нами благодаря посредующим фантасмам; и, таким образом, когда возможностный интеллект познает, то познает и этот [конкретный] человек.

[63] Ничтожность этого [рассуждения] показывается трояким образом. Во-первых, в таком случае присоединение интеллекта к человеку не происходило бы согласно его первичному порождению, как то говорит Теофраст и провозглашает Аристотель во второй [книге] «Физики», где сказано, что цель естественно-научного рассмотрения относительно формы в природных вещах есть та форма, согласно которой человек порождается от человека и от солнца[122]. Но ясно, что цель естественно-научного рассмотрения [человека] — интеллект; в соответствии со сказанным Аверроэсом, интеллект присоединяется к человеку не при его рождении, но благодаря действию чувства, поскольку он является актуально чувствующим, ведь фантазия есть «движение, [возникающее] от чувства согласно акту», как говорится в книге «О душе»[123].

[64] Во-вторых, это соединение происходило бы не согласно чему-то единому, но согласно различному. Ведь ясно, что умопостигаемый вид, когда он в фантасмах, познаваем потенциально, в возможностном же интеллекте он есть согласно тому, что он является познанным актуально, отделенным от фантасмов[124]. Следовательно, если умопостигаемый вид является формой возможностного интеллекта только согласно тому, что он абстрагирован от фантасмов, то следует, что [интеллект] посредством умопостигаемого вида не соединяется с фантасмами, но, скорее, отделяется от них. Если дальше говорится, что возможностный интеллект соединяется с фантасмами, как зеркало соединяется с человеком, чей образ получается в зеркале, то очевидно, что такого соединения недостаточно для соединения актов. Ведь ясно, что действие зеркала, то есть отражение, не может на этом основании атрибутироваться человеку, поэтому и действие возможностного интеллекта на основании выше-

упомянутого соединения не может атрибутироваться этому человеку, который есть Сократ, так, чтобы этот человек познавал.

[65] В-третьих, если предположить, что вид, нумерически один и тот же, является формой возможностного интеллекта и одновременно существует в фантасмах, то такое соединение не было бы достаточным для того, чтобы этот [конкретный] человек познавал. Ведь ясно, что посредством умопостигаемого вида *нечто познается*, но *некто познает* посредством познающей потенции — так же как посредством чувственного вида нечто чувствуется, посредством же чувственной способности некто чувствует. Поэтому стена, в которой есть цвет, чей чувственный вид актуально присутствует в зрении, видима, но не видит; животное же, обладающее способностью зрения, в которой находится такой вид, — видит. Вышеупомянутое же присоединение возможностного интеллекта к человеку, в котором есть фантасмы, чьи виды находятся в возможностном интеллекте, таково же, каково присоединение стены, в которой есть цвет, к зрению, в котором есть вид ее цвета. Итак, следует, что не стена видит, но мы видим ее цвет; и так же следовало бы, что не человек познавал бы, но его фантасмы познавались бы возможностным интеллектом. Следовательно, согласно позиции Аверроэса, невозможно объяснить тот факт, что этот [конкретный] человек познает.

[66] Некоторые же видящие, что, согласно пути Аверроэса, не может быть сохранено [положение], что этот [конкретный] человек познает, сворачивают на другой путь и говорят, что интеллект объединяется с телом как двигатель[125]; и, таким образом, коль скоро из тела и интеллекта получается единое, как из движущего и движимого, интеллект является частью этого [конкретного] человека; и поэтому действие интеллекта атрибутируется этому [конкретному] человеку. Но следует прежде всего спросить у того, кто так полагает, кем является этот единичный, то есть Сократ: является ли Сократ только интеллектом, ко-

торый есть двигатель, или он есть то, что приводится в движение, то есть тело, одушевленное растительной и чувственной душой, или он составленное из того и другого? И насколько это представляется из его положения, он принимает третье — что Сократ есть нечто составленное из того и другого[126].

[67] Итак, мы выступаем против них посредством довода Аристотеля в восьмой [книге] «Метафизики», [где он отвечает на вопрос] «Итак, что делает человека единым?»[127]: «Ведь для всего, что имеет множество частей и не является как бы целым скоплением, но есть нечто целое, превышающее части, существует некая причина единого бытия: так, для одних — соприкосновение, для других — вязкость или что-нибудь другое подобного рода... Но ясно, что если толковать так, как привыкли говорить и давать определение, то невозможно определить и разрешить это сомнение. Если же дела обстоят так, как мы говорим, что это есть материя, а то — форма и это — возможностное, а то — актуальное, то кажется, относительно этого уже не может быть сомнения»[128].

[68] Но если ты говоришь, что Сократ является не единым просто, но чем-то единым благодаря соединению (aggregatio) движущего и движимого, то последуют многие несообразности. Во-первых, поскольку нечто является единым и сущим схожим образом[129], то следовало бы, чтобы Сократ не был чем-то сущим, и чтобы не был бы [сущим] ни по виду, ни по роду, и, более того, чтобы он не имел никакого действия, поскольку действие относится только к сущему. Поэтому мы говорим, что познать моряка — значит познать не его целое, то есть моряка и корабль, но только моряка; и схожим образом познание было бы действием не Сократа, а только интеллекта, использующего тело Сократа: ведь только в целом, которое является чем-то единым и сущим, действие части есть действие целого.

И если ты говоришь, что, таким образом, небо познает посредством своего двигателя[130], то это допущение более затруднительное [чем то, что посредст-

вом его разрешают]: ведь нам надлежит приходить к познанию более высоких интеллектов через [познание] человеческого интеллекта, а не наоборот.

[69] Если же говорится, что этот индивид, то есть Сократ, есть тело, одушевленное растительной и чувственной душой, как это, кажется, следует согласно тем, кто полагает, что этот [конкретный] человек устанавливается в вид не из-за интеллекта, а из-за превосходства чувственной души, [происходящего] из некоторого просветления или соединения с возможностным интеллектом, то тогда интеллект относится к Сократу только как движущий к движимому. Но согласно этому действие интеллекта, то есть познание, никоим образом не может атрибутироваться Сократу, что явствует из многих аргументов.

[70] Во-первых, из того, что говорит Философ в девятой [книге] «Метафизики»: «Акт того, что является чем-то отличным от способа, которым оно становится, есть в осуществленном, как строительство в построенном и ткачество в вытканном; сходным образом и в других, и в целом — движение в движимом. В тех же, у которых нет никакого другого результата действия помимо самого действия, в тех существует действие, как зрение в смотрящем и созерцание в созерцающем»[131]. Итак, следовательно, если полагают, что интеллект объединяется с Сократом как движущий, то ничто не содействует тому, чтобы познание было в Сократе, не говоря уже о том, чтобы Сократ познавал, поскольку интеллектуальное познание — действие, которое есть только в интеллекте. Из этого же явствует ложность утверждения, что интеллект — не акт тела, а само познание; ведь не может быть никакого акта познания, который не был бы актом интеллекта, поскольку познание есть только в интеллекте, как зрение есть только в зрительной способности, поэтому зрение не может быть ничем иным, кроме того, что является актом зрительной способности.

[71] Во-вторых, не собственное действие движущего атрибутируется инструменту или движимому,

но, скорее, наоборот — действие инструмента атрибутируется изначальному движущему: ведь нельзя сказать, что пила располагает мастером, однако можно сказать, что мастер пилит (что является действием пилы). Собственное же действие самого интеллекта есть познание; поэтому если дано, что познание есть действие, переходящее в другого, как движение, и если бы интеллект объединялся с Сократом как двигатель, то не следовало бы, чтобы интеллект приличествовал Сократу.

[72] В-третьих, в случае когда действия [одних деятелей] переходят к другим, действия движущих и движимых атрибутируются различным образом: ведь в случае строительства говорится, что строитель строит, а строение строится. Следовательно, если бы познание было действием, переходящим к другому, как движение, то не говорилось бы, что Сократ познает из-за того, что интеллект объединяется с ним как двигатель, но в большей степени — что интеллект познает, а Сократ познаваем или, скорее, что интеллект посредством познания движет Сократа, а Сократ — движим.

[73] Однако иногда случается, что действие движущего передается движимой вещи, например когда само движимое движет оттого, что оно движимо, и когда нагреваемое нагревает. Следовательно, некто может сказать, что движимое интеллектом, который движет посредством акта познания, познает из-за того, что оно движимо. На такие высказывания Аристотель возражает во второй [книге] «О душе», откуда мы [ранее] приняли начало этой аргументации. Сказав, что то, посредством чего мы первично познаем и сохраняемся, есть форма[132], он добавляет: «Ведь кажется, что в претерпевающем и в приведенном в соответствующее расположение (dispositum) находится акт действующих»[133]. Объясняя это, Фемистий говорит: «Ведь если наука и здоровье иногда и происходят от другого, например от обучающего и врача, однако, как мы ранее указываем в [книгах] о природе, в претерпевающем и в приведенном в соответствующее рас-

положение (dispositum) существует акт действующего»[134]. Следовательно, намерение Аристотеля, и очевидно истинное, таково, чтобы показать, что, когда движимое движет и обладает действием движущего [его], надлежит, чтобы в нем присутствовал некоторый акт движущего, от которого оно получает такого рода акт и которое есть то, что первично действует и является актом и формой движимого; так, если нечто является нагреваемым, то оно нагревает посредством тепла, которое присутствует в нем от нагревающего. Следовательно, если допустить, что интеллект движет душу Сократа или посредством просветления, или каким-либо другим способом, то нечто, оставшееся от воздействия интеллекта в Сократе, есть то первичное, посредством которого Сократ познает. И Аристотель доказывал, что то, посредством чего Сократ первично познает, существует всецело в возможности (по аналогии с чувством) и потому не имеет [иной] определенной природы, кроме возможностной; следовательно, оно не смешивается с телом, но является отделенным. Следовательно, если допустить, что есть некоторый отделенный интеллект, движущий Сократа, все же при этом надлежит, чтобы тот возможностный интеллект, о котором говорит Аристотель, был в душе Сократа (как и чувство, которое находится в потенции ко всему чувственно постигаемому и посредством которого Сократ чувствует).

[74] Но говорится, что этот индивид, то есть Сократ, не есть ни нечто составленное из интеллекта и одушевленного тела, ни только одушевленное тело, но только интеллект. Ведь таково было мнение Платона, который, как излагает Григорий Нисский, «из-за этой сложности считал, что человек является не [составленным] из души и тела, а душой, использующей тело и как бы принятой телом»[135]. Но и Плотин, как излагает Макробий, утверждал, что человек есть сама душа, говоря так: «Следовательно, тот, кто является (qui videtur), не есть сам истинный человек, но [истинный человек] то, чем управляется то, что является. Так, когда одушевление оставляет мертвое

животное, тело падает, отделенное от управляющего, и это есть то, что представляется и в смертном человеке. Но душа, которая есть истинный человек, чужда всякому условию смертности»[136]. Плотин же считается одним из величайших среди комментаторов Аристотеля, как сообщает Симплиций в «Комментарии на „Категории"». И это утверждение во многом не кажется чуждым словам Аристотеля: ведь он говорит в девятой [книге] «Этики», что «ко благу человека относится хорошо трудиться ради себя самого, ради интеллекта, которым, как кажется, каждый является»[137]. Но это говорится не из-за того, что человек является только интеллектом, а потому, что интеллект есть то, что более изначально в человеке, поэтому в последующих [положениях] он говорит, что «точно так же, как, по-видимому, город и всякое другое установление есть наиболее главная [его часть], так и человек»[138]; затем добавляет, что «каждый человек есть или только это (то есть интеллект), или по большей части»[139]. И, таким образом, я считаю, что и Фемистий в словах, приведенных выше, и Плотин в словах, приведенных сейчас, говорили, что человек есть душа или интеллект.

[75] То же, что человек не есть только интеллект или только душа, доказывается многими способами. Во-первых, самим Григорием Нисским, который добавляет к приведенному мнению Платона: «Но в этих речах есть нечто сложное и неразрешимое: каким же образом душа может быть единой с оболочкой? Ведь туника не является единой с тем, кто в нее одет»[140].

Во-вторых, поскольку Аристотель в седьмой [книге] «Метафизики» доказывает, что «человек, и конь, и подобные» суть не только формы, «но некоторое целое, [составленное] из материи и формы универсальным образом; единичное же — из определенной материи (как существует именно Сократ, и сходным образом относительно других)»[141]. И он доказывал это посредством того, что никакая часть тела не может быть определенной без какой-либо части души, и когда душа устраняется, то и «глаз», и «плоть» гово-

рится только эквивокально, чего не было бы, если бы человек или Сократ был бы только интеллектом или душой.

В-третьих, [из этого] последовало бы, поскольку интеллект движет только посредством воли, как доказывается в третьей [книге] «О душе»[142], что к вещам, подлежащим воле, относилось бы то, что человек удерживал бы тело, когда хочет, и оставлял, когда хочет, что очевидно является ложным.

[76] Итак, следовательно, ясно, что интеллект не объединяется с Сократом только как двигатель и что, если бы было так, ничто не способствовало бы тому, чтобы Сократ познавал. Те же, кто желает защищать это положение, или признают, что они не познают и недостойны того, чтобы с ними о чем-либо спорить, или признают то, что заключает Аристотель: то, посредством чего мы первичным образом познаем, есть вид и форма[143].

[77] И это также можно заключить из того, что этот [конкретный] человек относится к некоторому виду. Всякий же вид получается на основании формы; следовательно, то, посредством чего этот человек относится к виду, есть форма[144]. Всякий же относится к [какому-либо] виду на основании того, что есть начало собственного действия вида; собственное же действие человека, коль скоро он человек, есть познание, ведь посредством него он отличается от других живых существ, и поэтому в этом действии Аристотель полагает предельное блаженство[145]. Началом же, посредством которого мы познаем, является интеллект, как говорит Аристотель[146]; следовательно, надлежит, чтобы интеллект объединялся с телом как форма, но не так, чтобы сама познающая способность была актом какого-либо органа, а поскольку он есть сила души, которая является актом физического органического тела[147].

[78] Кроме того, согласно их позиции, разрушаются начала моральной философии: ведь отнимается то, что находится в нашем распоряжении (est in nobis). Ведь нечто находится в нашем распоряжении

только благодаря воле; поэтому то, что находится в нашем распоряжении, называется произвольным. Но воля находится в интеллекте, что ясно из сказанного Аристотелем в третьей [книге] «О душе»[148] и из того, что в отделенных субстанциях есть интеллект и воля, а также из того, что случается посредством воли любить или ненавидеть нечто в универсальном [смысле]: так, мы ненавидим род разбойников, как говорит Аристотель в своей «Риторике»[149]. Следовательно, если интеллект не является чем-то относящимся к этому [конкретному] человеку, как было бы, если бы он был с ним единым, но объединяется с ним только посредством фантасмов или как двигатель, то воля была бы не в этом [конкретном] человеке, а только в отделенном интеллекте. И, таким образом, этот человек не был бы хозяином своего действия и никакое его действие не было бы достойным похвалы или порицания, из чего следует отклонение начал моральной философии. Но поскольку абсурдно и противоречит человеческой жизни то, что нет необходимости ни советоваться, ни следовать законам, то следует, что интеллект объединяется с нами так, что из него и нас получается единое, что может происходить только таким образом, каким было сказано, то есть что он есть способность души, которая объединяется с нами как форма. Следовательно, остается признать без всяких сомнений, и не из-за откровения веры, как говорят, но поскольку отвергать это — значит бороться против очевидно ясного.

[79] Доводы же, которые приводят в [доказательство] противоположного, нетрудно разрешить. Ведь говорят, что из этой позиции следует, что интеллект — материальная форма и неотделима от всех природ чувственных вещей и что, следовательно, нечто, воспринимающееся интеллектом, воспринимается как в материи — индивидуально, а не универсально.

И более того, если есть материальная форма, которая не является актуально познанной, то интеллект не может ее познать, что очевидно является ложным. Ведь всякая материальная форма является познан-

ной не актуально, но только потенциально, ведь она становится познанной актуально только посредством абстрагирования.

[80] Решение же этих [возражений] явствует из тех [доводов], которые были приведены ранее. Ведь мы не говорим, что человеческая душа является формой тела согласно познающей способности, которая, согласно Аристотелю, не является актом какого-либо органа[150], поэтому сохраняется положение, что душа, коль скоро она — познающая способность, является нематериальной, нематериальным образом воспринимающей и познающей саму себя. Поэтому и Аристотель ясно говорит, что душа есть место видов «не вся, но только интеллект»[151].

[81] Если же против этого возражают[152], что способность души не может быть более нематериальной или более простой, чем ее сущность, то это был бы хороший довод, если бы сущность человеческой души была формой материи, так что существовала бы не посредством своего бытия, но посредством бытия целого, как это бывает у других форм, которые не имеют сами по себе ни бытия, ни действия без сообщения с материей и которые из-за этого называются погруженными в материю. Но человеческая душа по своему бытию такова, что материя некоторым образом сообщается с ней, но не полностью схватывая ее, поскольку достоинство этой формы больше, чем способность материи, что препятствует тому, чтобы она имела некоторое действие или способность, которой материя не касается.

[82] Тот же, кто говорит так, полагает, что если это познающее начало, посредством которого мы познаем, было бы, согласно бытию, отделенным и отличным от души, которая есть форма нашего тела, то оно было бы, согласно себе самому, познающим и познаваемым и не [было бы так, что] оно иногда познает и иногда — нет, а также оно бы познавало не так, как оно познает посредством умопостигаемого и посредством акта, а посредством своей сущности, как другие отделенные субстанции. И было бы не подхо-

дящим, чтобы для познания оно нуждалось в наших фантасмах, ведь в порядке вещей не обнаруживается того, чтобы высшие субстанции для своих изначальных совершенств нуждались в низших субстанциях (так и небесные тела в своих действиях не принимают форму или совершенство от низших тел).

Следовательно, великую невозможность содержит речь говорящего, что интеллект есть некоторое начало согласно отделенной субстанции и что он тем не менее совершенствуется и становится актуально познающим посредством видов, взятых от фантасмов.

Глава 4

[83] Итак, после того как рассмотрено мнение о том, что интеллект является не душой, которая есть форма нашего тела, и не какой-либо ее частью, а чем-то соответствующим отделенной субстанции, остается рассмотреть [вопрос] о том, что возможностный интеллект один во всех [людях]. Но, скорее, имело бы какой-либо смысл говорить это о действующем [интеллекте], и многие философы так и полагали: ведь кажется, что нет ничего несообразного в том, что от одного действующего совершенствуется многое, как, например, от одного солнца приобретают совершенство зрения зрительные способности всех животных[153]. Однако это не соответствовало бы намерению Аристотеля, который полагал, что действующий интеллект есть нечто в душе, и потому сравнивал его со светом; в то время как Платон, полагая существование единого отделенного интеллекта, сравнивал его с солнцем (как сообщает Фемистий): ведь есть одно солнце, но много света, распространяемого солнцем для зрения[154]. Но если некто [полагает единство] для действующего интеллекта, то говорить, что возможностный интеллект один во всех [людях], является невозможным по многим основаниям.

[84] Прежде всего, если возможностный интеллект есть то, посредством чего мы познаем, то необ-

ходимо сказать, что или единичный познающий человек сам является интеллектом, или интеллект присутствует в нем формальным образом, но не как форма тела[155], а как способность души, которая является формой тела.

Если же некто говорит, что единичный человек сам является интеллектом, то последует, что этот единичный человек не отличается от другого единичного человека и что все люди суть один человек не благодаря причастности [человеческому] виду, а как один индивид.

Если же интеллект присутствует в нас формальным образом, как уже было сказано, то следует, чтобы у различных тел были различные души. Ведь как человек [вообще] является составленным из тела и души, так и этот [конкретный] человек, как Каллий или Сократ, [составлен] из этого тела и этой души. Если же души различны и возможностный интеллект является способностью души, посредством которой душа познает, то надлежит, чтобы он был нумерически различным; ведь не представляется возможным, чтобы к различным вещам относилась нумерически единая способность.

Если же некто говорит, что человек познает посредством возможностного интеллекта как посредством чего-то своего, являющегося, однако, его частью не как форма, а как двигатель, то выше уже было показано, что, приняв это положение, никоим образом нельзя сказать, что Сократ познает.

[85] Но предположим, что Сократ познает посредством того, что интеллект познает, если интеллект есть только двигатель, подобно тому как человек видит посредством того, что глаз видит. Если мы будем следовать [этому] уподоблению, нужно полагать, что у всех людей нумерически есть только один глаз; остается рассмотреть, будут ли все люди одним видящим или многими видящими. Для разыскания истинности этого надлежит рассмотреть, что одним образом обстоит дело в случае первого движущего и иным — в случае инструмента[156]. Ведь если многие люди используют нумерически один и тот же ин-

струмент, то говорится о многих действующих, например когда многие используют одно приспособление для опускания или поднятия камня. Если же изначально действующий — один, который использует многие инструменты, то все же действующий — один, а различны, скорее, действия из-за различия инструментов; иногда же и действие — одно, хотя для него и требуются многие инструменты. Итак, следовательно, единство действующего полагается не согласно инструментам, а согласно тому изначальному [деятелю], который использует инструменты.

[86] Таким образом, при допущении вышеупомянутого положения, что глаз есть изначальное в человеке, которое использует все способности души и части тела как бы в качестве инструментов, то многие [люди], имеющие один глаз, были бы одним видящим; если же глаз не является изначальным в человеке, но к нему относилось бы нечто более изначальное, использующее глаз, которое различается в различных [людях], то были бы многие видящие, но один глаз.

[87] Но ясно, что интеллект есть то, что в человеке первоначально, и что он использует все способности души и все члены тела как органы; поэтому Аристотель точно заметил, что человек есть интеллект «или по большей части»[157]. Следовательно, если бы интеллект был один у всех, то с необходимостью бы следовало, что есть один познающий и, следовательно, один волящий и один использующий по решению своей воли избрание всего того, согласно чему люди отличаются друг от друга. И более того, если бы интеллект, которому одному подобает изначальность и господство в использовании всего другого, являлся одним и неделимым во всех, то из этого бы следовало, чтобы между людьми не было никакой разницы в отношении волевого выбора, но он был бы один у всех. Это очевидно является ложным и невозможным: ведь это противоречит тому, что очевидно, и разрушает всю моральную науку и все, что относится к общественному образу жизни, который, как говорит Аристотель, естественен для людей[158].

[88] Далее, если все люди познают посредством одного интеллекта, некоторым образом объединяясь с ним или как с формой, или как с двигателем, то с необходимостью следует, чтобы само познание у всех людей было бы нумерически одно, то есть одновременное и относящееся к одному умопостигаемому: например, если я познаю камень и ты — также, то надлежало бы, чтобы интеллектуальное действие было бы одним и тем же в тебе и во мне. Ведь у одного и того же действующего начала, будь оно формой или двигателем, относительно одного и того же объекта может быть нумерически только одно действие одного и того же вида в одно и то же время, что ясно из того, что провозглашает Аристотель в пятой [книге] «Физики»[159]. Поэтому если были бы многие люди, имеющие один глаз, то зрение всех [этих людей] было бы только одним относительно одного и того же объекта в одно и то же время. Следовательно, сходным образом, если бы интеллект был один у всех, то следовало бы, чтобы у всех познающих людей в одно и то же время было только одно интеллектуальное действие, главным образом поскольку ничто из того, благодаря чему, как полагают, люди отличаются друг от друга, не присоединяется к интеллектуальному действию. Ведь фантасмы предшествуют действию интеллекта, как цвет — действию зрения; поэтому действие интеллекта не различается из-за их различия, в особенности относительно одного умопостигаемого. [Аверроисты же] полагают, что, согласно этому [различию], познание одного [человека] отличается от познания другого, поскольку один познает то, фантасмы чего имеет один, а другой то, фантасмы чего имеет другой. Но в двух [людях], которые знают и познают одно и то же, само интеллектуальное действие никак не может различаться из-за различия фантасмов.

[89] Далее же следует показать, что это положение очевидно противоречит сказанному Аристотелем. Ведь он, сказав о возможностном интеллекте, что тот отделен и находится в потенции ко всему, добавляет,

что «когда он становится единичным [мыслимым предметом], то есть в акте, так, как говорится о познающем согласно акту», то есть поскольку познание есть акт и познающий называется актуальным, коль скоро он имеет навык, и далее: «И это происходит сразу же, когда он может действовать посредством себя самого. Следовательно, он есть некоторым образом потенция, но, однако, не таким же образом, как до обучения или обретения знания»[160]. И после этого, когда он спрашивает: «Если интеллект прост, и не подвержен претерпеванию, и, как говорил Анаксагор, не имеет ни с чем ничего общего, то каким образом он познает, если познавать значит нечто претерпевать?»[161] — то для решения этого отвечает, что «умопостигаемое интеллекта есть некоторым образом в потенции, но до того, как он познает актуально, — ничто. Следовательно, надлежит, чтобы [дело обстояло] подобно тому, как на дощечке еще ничего актуально не написано; и это подходит интеллекту»[162]. Следовательно, учение Аристотеля таково, что возможностный интеллект до обучения или приобретения знания находится в потенции, как дощечка, на которой ничего актуально не написано, но после обучения и приобретения знания он актуален согласно навыку обучения, благодаря которому он может действовать посредством себя самого, хотя и тогда он находится в потенции к актуальному рассмотрению.

[90] Здесь следует сделать три [замечания]. Во-первых, навык обучения есть первый акт самого возможностного интеллекта, который согласно этому становится актуальным и может действовать посредством себя самого. Но знание существует не только благодаря освещению фантасмов, как говорят некоторые[163], и не как некая способность, которая приобретается нами благодаря длительным размышлениям и практике, когда мы соединяемся с возможностным интеллектом посредством наших фантасмов.

Во-вторых, следует заметить, что до нашего обучения и приобретения знания сам возможностный ин-

теллект находится в потенции, как дощечка, на которой ничего не написано.

В-третьих, посредством нашего обучения или приобретения знания сам возможностный интеллект становится актуальным. Но так никоим образом не могло бы быть, если бы у всех, кто существует, и существовал, и будет существовать, был бы один интеллект.

[91] Ведь ясно, что виды сохраняются в интеллекте, ведь он есть место видов, как выше говорил Философ, а с другой стороны, наука есть устойчивый навык. Следовательно, если [интеллект] благодаря некоторому предшествующему человеку стал актуальным и совершенным согласно навыку обучения, то этот навык и этот вид остаются в нем. Но поскольку всякий воспринимающий должен быть очищен от того, что он воспринимает[164], то невозможно, чтобы посредством моего обучения или приобретения мною знания эти виды прибавились к [отделенному] возможностному интеллекту. И если некто скажет, что посредством приобретения мною знания возможностный интеллект в некотором отношении становится актуальным заново, например когда я приобретаю нечто умопостигаемое, что никем из предшественников не было приобретено, то этого, однако, не может случиться при обучении, ведь мы можем научиться только тому, что уже знал обучающий. Следовательно, напрасно бы он [Аристотель] говорил, что до обучения или приобретения интеллект был в потенции.

[92] Но некто может добавить, что, согласно мнению Аристотеля, люди были всегда[165], из чего следует, что не было первого познающего человека, и в таком случае никакие умопостигаемые виды не прибавляются к возможностному интеллекту посредством фантасмов, но умопостигаемые виды возможностного интеллекта вечны. Но тогда Аристотель напрасно полагал действующий интеллект, который делает потенциально умопостигаемое актуально умопостигаемым, и если возможностный интеллект ничего не берет от фантасмов, то он напрасно полагал, что фантасмы относятся к возможностному интеллекту так,

как цвета — к зрению. Хотя представляется неразумным и само то, что отделенная субстанция нечто воспринимает от наших фантасмов и что она может себя познавать только после нашего обучения или познания (ведь Аристотель после ранее приведенных слов добавляет: «...и тогда он может познавать самого себя», то есть после обучения или приобретения знания[166]). Ведь отделенная субстанция является умопостигаемой согласно себе самой, поэтому если бы возможностный интеллект был бы отделенной субстанцией, то он постигал бы себя посредством своей сущности и не нуждался бы для этого в умопостигаемых видах, присоединяющихся к нему благодаря нашему обучению или приобретению знания.

[93] Если же хотят избежать этой нелепости, то следует сказать, что все вышесказанное Аристотель говорит о возможностном интеллекте согласно тому, что он соединяется с нами, а не согласно тому, что он существует сам по себе; и прежде всего следует сказать, что слова Аристотеля подразумевают не это [то есть отделенное существование], но, напротив, о самом возможностном интеллекте говорится согласно тому, что является его собственным [свойством] и согласно чему он отличается от действующего.

Поэтому мы полагаем, что слова Аристотеля не дают силы тем, которые говорят, что возможностный интеллект от вечности имеет умопостигаемые виды, посредством которых он соединяется с нами благодаря фантасмам, которые есть в нас. Ведь надлежит, чтобы умопостигаемые виды, которые есть в возможностном интеллекте, были взяты от фантасмов, которые есть в нас, как гласят слова Аристотеля; чего не может быть согласно вышеупомянутому положению, как это было показано. Второй способ [понимания наличия умопостигаемых видов] — когда эти виды не берутся от фантасмов, а освещают наши фантасмы, например как если бы в глазу были некоторые виды, освещающие цвета, которые есть в стене. Третий же способ, когда умопостигаемые виды, которые

есть в возможностном интеллекте, не берутся от фантасмов и не воздействуют на фантасмы.

[94] Если же полагается второе, то есть что умопостигемые виды освещают фантасмы и посредством этого они познаются, то, во-первых, последовало бы, что фантасмы становятся актуально умопостигаемыми не посредством действующего интеллекта, а посредством возможностного интеллекта согласно его видам. Во-вторых, что такое освещение фантасмов не могло бы сделать так, чтобы фантасмы были актуально умопостигаемыми, ведь фантасмы становятся актуально умопостигаемыми только посредством абстрагирования; это же было бы более восприятием, чем абстрагированием. И опять-таки поскольку всякое восприятие происходит согласно природе воспринимающего[167], то освещение умопостигаемыми видами, которые есть в возможностном интеллекте, фантасмов, которые есть в нас, происходило бы не умопостигаемым образом, а чувственным и материальным, и, таким образом, мы не могли бы познавать универсальное посредством такого рода освещения.

Если же умопостигаемые виды возможностного интеллекта не берутся от фантасмов и не освещают их, то они полностью отдельны и не имеют ничего соотносящегося [с ними] и фантасмы ничего не делают для познания, что противоречит очевидному.

Следовательно, никоим образом невозможно, чтобы возможностный интеллект был у всех людей только один.

Глава 5

[95] Итак, теперь остается опровергнуть [возражения] тех, кто стремится исключить множественность возможностного интеллекта. Первое из них: всякая [форма], которая умножается согласно различию материи, является материальной формой, поэтому отделенные от материи субстанции не являются множественными в одном виде. Следовательно, если мно-

гие интеллекты были бы во многих людях, которые нумерически отличаются друг от друга согласно различию материи, то последовало бы с необходимостью, что интеллект есть материальная форма, что противоречит словам Аристотеля и его доказательству, посредством которого он обосновывает, что интеллект является отделенным[168]. Следовательно, если интеллект является отделенным и не является материальной формой, то он никоим образом не умножается согласно умножению тел[169].

[96] И этому доводу доверяют настолько, что говорят, что Бог не может сотворить многие интеллекты одного вида в различных людях; говорят же, что это подразумевало бы противоречие, поскольку иметь природу, которая нумерически умножается, значит иметь иную природу, чем природа отделенной формы. Но они идут и дальше, желая заключить из этого, что никакая отделенная форма не является ни нумерически единой, ни чем-то индивидуальным. Это, как они говорят, явствует из самого слова, поскольку нумерически едино (unum numero) только то, что одно из числа (unum de numero); свободная же от материи форма не является одной из числа, поскольку не имеет в себе причины числа, поскольку причина числа есть материя.

[97] Но если мы начнем с последнего, то, по-видимому, в последнем из сказанного пренебрегают собственным [значением] слова. Аристотель говорит в четвертой [книге] «Метафизики», что «всякая субстанция является единой не согласно привходящему» и что «ничто не является единым, кроме сущего»[170]. Следовательно, отделенная субстанция, если она сущая, является единой согласно своей субстанции; особенно [они делают это утверждение], поскольку Аристотель говорит в восьмой [книге] «Метафизики», что те, которые не имеют материи, не имеют причины, чтобы быть единым и сущим[171].

Но о «едином» в «Метафизике» говорится четверояким образом, то есть относительно числа, вида, рода, соотношения[172]. И не следует говорить, что ка-

кая-либо отделенная субстанция едина только согласно виду или роду, поскольку так она не была бы единой просто; остается заключить, что какая-либо отделенная субстанция едина нумерически. Но нечто называется единым нумерически не потому, что оно едино согласно числу (ведь не число причина единого, а наоборот), а потому, что оно не разделяется при перечислении; ведь единое есть то, что не разделяется.

[98] Также не является истинным то, что всякое число имеет в качестве причины материю, тогда Аристотель напрасно искал бы число отделенных субстанций. Ведь Аристотель полагает в пятой [книге] «Метафизики», что о многом говорится не только согласно числу, но [также] согласно виду и роду[173]. Но не является истинным то, что отделенная субстанция не является единичной и чем-то неделимым, иначе она не имела бы никакого действия, поскольку акт относится только к единичным [вещам], как говорит Философ[174]; поэтому он возражает Платону в седьмой [книге] «Метафизики»[175]: если бы идеи были отделенными, то идея не предицировалась бы многим [вещам] и ее нельзя было бы определить, как все, что является единственным в своем роде, как Солнце и Луна. Ведь материя является принципом индивидуации[176] в материальных вещах лишь постольку, поскольку [одной и той же] материи не могут быть причастны многие [вещи], поскольку она — первый субъект, не существующий в другом; поэтому и об идее (ἰδέα) Аристотель говорит, что если бы она была отделенной, то «она была бы чем-то, то есть индивидуальным, что было бы невозможным предицировать многим [вещам]»[177].

[99] Следовательно, отделенные и единичные субстанции являются индивидуальными; однако они индивидуируются не на основании материи, но на основании самого того, что они существуют не для того, чтобы быть в чем-то другом, и, следовательно, не претерпевают причастности от многого. Из чего следует, что если некая форма возникла, чтобы пре-

терпевать причастность от чего-либо, так чтобы она была актом какой-либо материи, то она может индивидуироваться и умножаться посредством соотнесения с материей. Ведь выше было показано, что интеллект является способностью души, которая есть акт тела; следовательно, во многих телах есть многие души и во многих душах есть многие интеллектуальные способности, которые называются интеллектами; и, как выше было сказано, из этого не следует, что интеллект является материальной способностью.

[100] Если же кто-нибудь возразит, что коль скоро [души] умножаются согласно телам, то следует, чтобы при разрушении тел не оставались множество душ, то решение этого [вопроса] явствует из того, что было сказано выше. Ведь нечто является сущим в той же степени, как и единым, как говорится в четвертой [книге] «Метафизики»[178]; итак, следовательно, бытие души есть нечто в теле, коль скоро она является формой тела и ее нет прежде тела, однако, когда тело разрушается, она еще остается в своем бытии; таким образом, какая-либо одна душа остается в своем единстве и, следовательно, многие души — в своей множественности.

[101] Также весьма невежественно приводятся аргументы для того, чтобы показать, что Бог не может сделать так, чтобы существовали многие интеллекты, полагая, что это содержит противоречие. Если допустить, что к природе интеллекта не относится то, что он умножается[179], то из этого основания не следует, что умножение интеллектов содержало бы противоречие. Ведь ничто не препятствует тому, чтобы нечто не имело в своей природе причины чего-либо, но чтобы оно имело это от другой причины: так, тяжелое не имеет от своей природы то, что оно находится наверху, но то, что тяжелое находится наверху, не содержит противоречия; содержало бы противоречие то, что тяжелое находится наверху согласно своей природе. Следовательно, если бы интеллект по природе был одним у всех [людей], поскольку он не имеет естественной причины умножения, то, однако,

умножение могло бы произойти от сверхприродной причины, и это не содержит противоречия. И мы говорим это не из-за [данного] утверждения, но более для того, чтобы эта форма аргументации не распространялась на другое; ведь так можно заключить, что Бог не может сделать так, чтобы мертвые воскресли и чтобы слепые прозрели.

[102] Далее же для сохранения своего заблуждения они приводят другой аргумент[180]. Они спрашивают: является ли познанное во мне и в тебе единым всецело, или их два по числу и одно по виду? Если познанное одно, тогда интеллект будет один; если два по числу и одно по виду, то следует, чтобы эти познанные имели [соответствующую третью] познанную вещь (ведь все, чего два по числу и одно по виду, является одним познанным, поскольку есть одна чтойность, посредством которой оно познается), и так до бесконечности, что невозможно. Следовательно, невозможно, чтобы во мне и в тебе были две по числу познанных вещей; следовательно, есть только одно и только один по числу интеллект во всех [людях].

[103] Однако следует спросить у тех, которые полагают, что так тонко приводят аргументы, противоречит ли то, что существует два познанных по числу и одно — по виду, понятию познанного как познанного или [познанного] как познанного человеком. И согласно понятию, которое они полагают, ясно, что это противоречит понятию познанного как познанного; ведь к понятию познанного как такового относится то, что оно не нуждается в том, чтобы от него что-либо абстрагировалось для того, чтобы оно было познанным. Следовательно, согласно их рассуждению, мы можем просто заключить, что есть только одно познанное, а не только одно познанное у всех людей. И если есть только одно познанное, то, согласно их рассуждению, следует, что существуют не разные интеллекты у людей, а один-единственный во всем мире. Следовательно, наш интеллект есть не только отделенная субстанция, но также сам Бог; и множественность отделенных субстанций полностью устраняется.

[104] Если же некто желал бы ответить, что познанное одной отделенной субстанцией и познанное другой не одного вида, поскольку интеллекты разделяются согласно виду, то он сам себя бы обманывал, поскольку то, что познается, относится к познанию и к интеллекту так, как объект — к акту и к потенции. Но не объект получает вид от акта и от потенции, а, скорее, наоборот; следовательно, надлежит просто согласиться с тем, что познанное одной вещи, например камня, всецело одно не только во всех людях, но также во всех познающих.

[105] Но остается рассмотреть, что есть само познанное. Ведь если говорят, что познанное есть единый нематериальный вид, существующий в интеллекте, то непонятным остается то, что некоторым образом обсуждается в учении Платона, который полагал, что нельзя иметь никакой науки о чувственных вещах, но что всякая наука относится только к отделенной форме. Ведь для [этого] утверждения не имеет значения, говорит ли кто-либо, что наука, которая есть о камне, есть [наука] об отделенной форме камня или о единой форме камня, которая есть в интеллекте, из того и другого следовало бы, что науки существуют не о [единичных] вещах, которые есть здесь, а только об отделенных вещах. Но поскольку Платон полагал, что такого рода нематериальные формы субсистируют сами по себе, то он также мог вместе с этим полагать многие интеллекты, причастные познанию единой истины от одной отделенной формы. Но те, кто полагает такого рода нематериальные формы — которые, как они говорят, суть познанное — в интеллекте, с необходимостью должны полагать, что есть только один интеллект не только у всех людей, но также и вообще.

[106] Следовательно, надлежит сказать, согласно учению Аристотеля, что познанное, то есть единое, есть сама природа, или чтойность, вещи, естественная же наука и другие науки существуют о вещах, а не о видах познанного. Ведь если бы познанное было не самой природой камня, которая есть в вещах, а ви-

дом, который есть в интеллекте, следовало бы, чтобы я познавал не вещь, то есть камень, а только интенцию, которая отделена от камня. Но истинно то, что природа камня, поскольку она есть в единичных [вещах], является познанной потенциально, но становится познанной актуально посредством того, что от чувственных вещей при посредничестве чувств вплоть до фантасмов поступают виды, а благодаря способности действующего интеллекта абстрагируются умопостигаемые виды, которые существуют в возможностном интеллекте. Но эти виды относятся к возможностному интеллекту не как познанное, а как виды, посредством которых интеллект познает, как и виды, которые существуют в зрении, суть не само видимое, а то, посредством чего зрение видит; за исключением того случая, когда интеллект осуществляет рефлексию над самим собой, чего не может происходить в чувствах.

[107] Если же познание было бы действием, переходящим во внешнюю материю, как горение и движение, то следовало бы, чтобы познание происходило согласно способу, посредством которого природа вещей имеет бытие в единичных [вещах], как горение огня происходит согласно способу сжигаемого. Но поскольку познание есть действие, остающееся в самом познающем, как говорит Аристотель в девятой [книге] «Метафизики»[181], то следует, что познание происходит согласно способу [существования] познающего, то есть согласно вымысливанию (exigentia) вида, посредством которого познающий познает. Вид же, поскольку он отделен от индивидуальных начал, представляет вещь не согласно индивидуальным условиям, а только согласно универсальной природе. Но ничто не препятствует тому, чтобы, в случае если какие-нибудь два [свойства] соединяются в вещи, одно из них могло быть представленным в чувстве без другого; так, цвет меда или яблока видится зрением без его вкуса. Итак, следовательно, интеллект познает универсальную природу посредством абстрагирования от индивидуальных начал.

[108] Следовательно, существует одна вещь, которая познается и мной, и тобой, но иначе она познается мной и иначе — тобой; и иное есть мое познание, иное — твое; и иной есть мой интеллект, иной — твой. Поэтому и Аристотель в «Категориях» говорит, что некая единичная наука существует по отношению к субъекту, «как, например, некоторая грамматика существует в субъекте, то есть в душе, но ни о каком субъекте не говорится [что он некоторая наука]» [182]. Поэтому и мой интеллект, когда он познает свое познание, познает некоторый единичный акт; когда же он просто познает познание, то познает нечто универсальное. Ведь умопостигаемости противоречит не единичность, а материальность, поэтому, когда есть некоторое единичное нематериальное, как выше было сказано об отделенных субстанциях, ничто не препятствует такого рода единичному быть познанным.

[109] Из этого явствует, каким образом одна и та же наука есть в ученике и учителе. Ведь есть одно и то же познанное по отношению к вещи, но не по отношению к умопостигаемым видам, посредством которых познает тот и другой; ведь в этом отношении различается наука во мне и в нем. И надлежит, чтобы наука, которая есть в ученике, имела причиной науку, которая есть в учителе, не как тепло воды [имеет причиной] тепло огня, но как здоровье, которое в материи [имеет причиной] здоровье, которое есть в душе медика. Ведь как в больном есть начало естественного здоровья, которому медик оказывает помощь для совершения выздоровления, так и в ученике есть естественное начало науки, то есть действующий интеллект и первые начала, известные сами по себе; учитель же оказывает некоторую помощь, выводя заключения из начал, известных сами по себе. Поэтому и медик пытается исцелить тем же образом, каким исцелила бы природа, то есть нагреванием и охлаждением; и учитель тем же образом приводит к науке, каким приобретает науку научающийся сам по себе, то есть переходя от известного к неизвестному. И как здоровье в больном появляется не вследствие

могущества медика, а вследствие способности природы, так и наука в ученике имеет причиной не способность (virtus) учителя, а способность (facultas) научающегося.

[110] Далее же возражают, что если бы после разрушения тел оставались многие интеллектуальные субстанции, то следовало бы, чтобы они были тщетными[183], подобно тому как доказывает Аристотель в одиннадцатой [книге] «Метафизики»[184], что, если бы существовали отделенные субстанции, не движущие тело, они были бы тщетными. Если бы они хорошо обдумали слова Аристотеля, то могли бы разрешить затруднение. Ведь Аристотель, прежде чем привел этот довод, предпослал [ему следующий]: «...поэтому и субстанций, и неподвижных начал *возможно* допустить столько же; о *необходимости* же предоставлено говорить более сильным»[185]. Из чего явствует, что он сам следует некоторой возможности, а не делает необходимый вывод.

[111] Кроме того, поскольку тщетным является то, что не относится к цели, ради которой оно существует, то нельзя сказать даже с возможной достоверностью, что отделенные субстанции являются тщетными, если они не движут тела, если только не говорят, что движения тел являются целями отделенных субстанций, что всецело невозможно, поскольку цель оказывается более могущественной, чем то, что существует ради цели. Поэтому Аристотель выводит не то, что [отделенные субстанции] были бы тщетными, если бы не двигали тела, а то, что «всякую неподверженную претерпеванию субстанцию, достигшую *наилучшего* согласно *себе самой*, надлежит *считать* целью»[186]. Ведь наибольшим совершенством какой-либо вещи является то, что она не только является благой в себе, но служит причиной благости в других. Но неясно, каким образом отделенная субстанция стала бы причиной благости в низших [вещах], если не посредством движения некоторых тел; поэтому Аристотель принимает некоторое вероятностное суждение для того, чтобы показать, что нет никаких отде-

ленных субстанций, кроме тех, которые обнаруживаются посредством движения небесных тел, хотя это [суждение] не является необходимым, как говорит он сам.

[112] Мы же согласны, что человеческая душа, отделенная от тела, не обладает предельным совершенством своей природы, поскольку она является частью человеческой природы; ведь никакая часть не обладает полным совершенством, если она отделена от целого. Но она не является тщетной из-за этого; ведь целью человеческой души является не движение тела, а познание, в котором ее блаженство, как доказывает Аристотель в десятой [книге] «Этики»[187].

[113] Они же возражают, дабы утвердить свое заблуждение, что если бы у многих людей были бы многие интеллекты, то, поскольку интеллект неразрушим, следовало бы, что существует актуально бесконечное число интеллектов[188], согласно положению Аристотеля, который считал, что мир вечен и люди были всегда[189]. Ал Газали в своей «Метафизике» так отвечает на [подобное] возражение: он говорит, что «всякий раз, когда одно из них будет существовать без другого», то есть количество или множественность без порядка, «бесконечность не устранится от него [то есть количества], как [оно не устраняется] от движения неба»[190]. И после этого добавляет: «...сходным образом мы согласны считать нумерически бесконечными и человеческие души, которые являются отделяемыми от тел из-за смерти, сколько бы ни было их одновременно, так между ними нет естественного упорядочивания, при устранении которого души прекращают быть, поскольку никакие из них не являются причинами других, но они существуют одновременно, без первичной и последующей природы и положения. Ведь первичное и последующее по природе познаются в них только согласно времени их творения. В сущностях же их, коль скоро они сущности, нет упорядочивания каким-либо образом, но они суть равные в бытии; по-иному [обстоит дело] с пространствами и телами и с причиной и причиненным»[191].

[114] Каким же образом решил этот [вопрос] Аристотель, мы не можем знать, поскольку мы не обладаем той частью «Метафизики», в которой речь идет об отделенных субстанциях. Ведь Философ говорит во второй [книге] «Физики», что рассматривать формы, «которые являются отделенными, но в материи», коль скоро они отделены, «есть дело первой философии»[192]. Католики же, которые полагают, что мир имеет начало, очевидно, не имеют никакой нужды в том, что говорится относительно этого.

[115] Ясно также, что ложно говорят, что у всех философствующих, и у арабов, и у перипатетиков, был принцип, что интеллект нумерически не умножается, в то время как у латинян — нет. Ведь ал Газали был не латинянином, а арабом. Авиценна же, который был арабом, так говорит в своей книге «О душе»: «Мудрость, и глупость, и мнение, и прочее подобное такого рода существуют только в сущности души. Следовательно, душа не одна, а душ нумерически много, ее же вид — один»[193].

[116] И, чтобы не упустить из внимания греков, [скажем], что относительно этого [вопроса] говорят слова Фемистия в «Комментарии». Ведь когда он спрашивал о действующем интеллекте — один ли он или многие, то добавлял, объясняя: «Или же первый освещающий — единственный, освещаемых же и [вторичных] освещающих — много. Ведь солнце — одно, о свете же ты говоришь, что он каким-то образом разделяется для зрения. Из-за этого он (то есть Аристотель) полагал для сравнения не солнце, а свет; Платон же — солнце»[194]. Следовательно, из слов Фемистия ясно, что не является единым ни действующий интеллект, о котором говорил Аристотель, что он — освещающий, ни также возможностный, который является освещаемым; но истинно то, что начало освещения одно, то есть некоторая отделенная субстанция: или Бог, согласно католикам, или последняя интеллигенция, согласно Авиценне. Единство же этого отделенного начала Фемистий доказывает посредством того, что обучающий и обучающийся познают

одно и то же, чего не было бы, если бы не было освещающего начала. Но истинно то, что он говорит после этого, что некоторые сомневались относительно возможностного интеллекта — един ли он. И относительно этого больше не говорится, поскольку его намерением было не касаться различных мнений философов, а представить положения Аристотеля, Платона и Теофраста, поэтому в конце он заключает: «Но то, что я высказал, чтобы провозгласить нечто о том, что представляется [некоторым] философам, является исключительным для изучения и заботы. В большей степени то же, что некто воспринял бы из тех слов об этом, которые мы изложили, мнение Аристотеля и Теофраста, а в наибольшей степени и самого Платона, — это должно быть прямо изложено».

[117] Следовательно, ясно, что Аристотель, и Теофраст, и Фемистий, и сам Платон не имели в качестве начала то, что возможностный интеллект является единым во всех. И ясно, что Аверроэс искаженно передает положение Фемистия и Теофраста о действующем и возможностном интеллекте, поэтому мы заслуженно выше назвали его исказителем философии перипатетиков[195]. Поэтому удивительно, каким образом некоторые видевшие только комментарий Аверроэса самонадеянно провозглашают: то, что говорит он сам, полагали все философы, греческие и арабские, кроме латинских.

[118] Достойно удивления и даже возмущения и то, что некто, объявляющий себя христианином, позволяет себе столь непочтительно говорить о христианской вере, как, например, когда он говорит, что «латиняне не принимают это в качестве начала», то есть то, что есть только один интеллект, «пожалуй, поскольку их закон состоит в противоположном». Здесь имеется два зла: во-первых, поскольку он сомневается, противоречит ли это вере; во-вторых, поскольку он выказывает, что он чужд этому закону. Также [зло] и в том, что после этого он говорит: «Это есть довод, согласно которому католики, кажется, имеют свое положение», где он называет установление веры «положением». Не меньшее высокомерие заключается в том, что он дерзает признать, что Бог не

может сделать, чтобы были многие интеллекты, поскольку это содержит противоречие[196].

[119] Далее, еще хуже то, что он говорит после: «На основании рассуждения я с необходимостью заключаю, что есть нумерически один интеллект, однако прочно придерживаюсь обратного на основании веры»[197]. Следовательно, он считает, что вера относится к чему-то, противоположное чему может быть выведено с необходимостью; но поскольку с необходимостью мы можем вывести только истинное необходимое, противоположным которому является ложное невозможное, то, согласно сказанному им, следует, что вера относится к ложному невозможному, которое даже Бог не может сделать, — это уши верующих не могут вынести.

Также не лишено великой опрометчивости, что он позволяет себе обсуждать то, что относится не к философии, а к чистой вере, как, например, то, что душа страдает от низшего огня[198], и говорить, что положения учителей об этом должны быть отвергнуты; и на равных основаниях он может судить о Троице, о Воплощении и остальном того же рода, о чем он рассуждает, только запутывая.

[120] Итак, вот что мы написали для разрушения вышеуказанного заблуждения не на основании доказательств веры, а на основании доводов самих философов и их речей. Если же некто заносчивый от ложного имени науки желает сказать что-то против того, что мы написали, то пусть он говорит не в углах и не перед мальчиками, которые не могут судить о столь сложном [вопросе], а напишет ответ против этого [опровержения], если выслушает его; и он найдет не только меня, наименьшего из других, но многих других ревнителей истины, которые будут сопротивляться его заблуждению или разъяснят его невежество.

Из «Дискуссионного вопроса о душе»

Статья 3. Является ли возможностный интеллект (или интеллектуальная душа) единым у всех людей?

Отвечаю: следует сказать, что этот вопрос некоторым образом зависит от предшествующего[199]. Ведь если возможностный интеллект является субстанцией, по бытию отделенной от тела, то необходимо, чтобы он был только один; ведь то, что является по бытию отделенным от тела, никоим образом не может умножаться из-за умножения тел. Однако единство интеллекта требует особого рассмотрения, поскольку имеет особые трудности. Ведь на первый взгляд (in primo aspectu) кажется невозможным, чтобы у всех людей был один интеллект. Ведь ясно, что возможностный интеллект относится к совершенствам познаний[200] как первое совершенство ко второму, а мы являемся потенциально познающими благодаря возможностному интеллекту, что заставляет полагать возможностный интеллект [в нас]. Ясно также, что совершенства познаний не являются одними и теми у всех [людей], ведь обнаруживаются некоторые [люди], обладающие познаниями, которых лишены другие. И кажется несообразным и невозможным, что второе совершенство не едино во всех, тогда как в них существует единое первое совершенство, подобно тому как невозможно, чтобы один первый субъект находился и в акте, и в потенции по отношению к одной и той же форме, как, например, чтобы поверхность одновременно была бы белой актуально и потенциально.

Но некоторые, полагающие, что возможностный интеллект един во всех, стремились избегнуть этой несообразности, [предположив], что умопостигаемые виды, в которых состоит совершенство познания, имеют двойной субъект, как выше было сказано, то есть сами фантасмы и возможностный интеллект[201]. И поскольку сами фантасмы, со своей стороны, не являются одними и теми же во всех [людях], то и умопостигаемые виды не являются одними и теми же во всех. В той же части, посредством которой они находятся в возможностном интеллекте, они не умножаются. И поэтому из-за различия фантасмов один [человек] обладает познанием, которого лишен другой.

Но из того, что было сказано выше, ясно, что это нелепо. Ведь виды являются актуально познанными только из-за того, что они абстрагируются от фантасмов и находятся в возможностном интеллекте. Следовательно, различие фантасмов не может быть причиной единства или множества совершенств, существующих в отношении умопостигаемого познания. И навыки познания не существуют как в субъекте в какой-либо части, относящейся к чувственной душе, как они говорят.

Но к тому же получается еще более затруднительное следствие для тех, кто полагает, что возможностный интеллект един во всех. Ведь ясно, что это действие, то есть познание, происходит от возможностного интеллекта как от первого начала, благодаря которому мы познаем, подобно тому как действие чувствования происходит от чувственной способности. И хотя выше было показано, что если возможностный интеллект является по бытию отделенным от человека, то невозможно, чтобы познание, которое есть [действие] возможностного интеллекта, было действием того или этого человека, однако, из допущения этого в целях исследования (hoc causa inquisitionis dato), следует, что тот или этот человек познает посредством самого познания, [осуществляемого] возможностным интеллектом. Но всякое действие может умножаться только двояким образом: или из части объектов, или из части действующего начала. Может быть добавлен

и третий, из части времени, как когда какое-либо действие получает перерыв во времени (interpolationem temporum). Следовательно, само познание, то есть действие возможностного интеллекта, может умножаться согласно объектам, как иное есть познание человека, иное — познание коня; и также согласно времени, как нумерически иным является то познание, которое было вчера, и то, что есть сегодня, если, однако, действие прерывается. Но оно не может умножаться из части действующего начала, если возможностный интеллект только один. Следовательно, если само познание, [осуществляемое] возможностным интеллектом, является познанием того или этого человека, то познание того и познание этого человека могло бы быть различным, если бы они познавали различное, основанием чего могло бы быть различие фантасмов. Но у различных людей, познающих одно и то же, как они говорят, само познание могло бы умножаться также, если бы один познал сегодня, а другой — завтра. Это также может относиться к различному использованию фантасмов; но у двух людей, одновременно познающих одно и то же, само познание с необходимостью должно быть нумерически одним, что очевидно является невозможным. Следовательно, невозможно, чтобы возможностный интеллект, посредством которого мы познаем формальным образом, был одним во всех. Если же мы познавали бы посредством возможностного интеллекта как посредством действующего начала, что делало бы нас познающими посредством некоторого начала познания в нас, то это положение было бы более разумным. Ведь одно движущее [начало] движет различные [вещи] к действию, но то, чтобы некоторые различные [вещи] приводились бы в действие чем-либо одним формальным образом, — это всецело невозможно[202].

Опять-таки формы и виды естественных вещей познаются благодаря их собственным действиям. Собственным же действием человека, коль скоро он — человек, является познание и использование разума; поэтому надлежит, чтобы тем, из-за чего человек наделяется

видом, было начало этого действия, то есть интеллект, а не чувственная душа или другая способность. Следовательно, если возможностный интеллект един во всех как некоторая отделенная субстанция, то следовало бы, чтобы всем людям вид определялся одной отделенной субстанции; это подобно постулированию [отдельно от вещей существующих] идей и имеет те же трудности.

Поэтому следует просто сказать, что возможностный интеллект не является единым во всех, но умножается в различных [людях]. И поскольку он является некоторой силой или способностью человеческой души, то умножается согласно умножению самой субстанции души, чье умножение надлежит рассматривать так: если нечто, что относится к роду чего-либо общего, воспринимает умножение из-за материи, то необходимо, чтобы это общее численно умножалось, сохраняя тот же вид; так, к понятию животного относятся плоть и кости, поэтому определение животного в соответствии с той или этой плотью, создает нумерическое, но не видовое различие. Из того же, что было сказано выше, ясно, что к понятию человеческой души относится то, что она способна объединяться с человеческим телом, поскольку она не имеет в себе совершенства вида, но совершенство вида находится в самом составном. Поэтому то, что она способна объединиться с тем или этим телом, умножает душу нумерически, но не в отношении вида; так и эта белизна численно отлична от той из-за того, что есть бытие того или этого субъекта. Но человеческая душа отличается от других форм тем, что ее бытие не зависит от тела, и это ее индивидуированное бытие не зависит от тела; ведь все, коль скоро оно является единым, является само по себе неделимым и отличным от других.

Из «Суммы теологии», части I

Вопрос 76. О единении тела и души.

Статья 2. Умножается ли интеллектуальное начало согласно числу тел?[203]

1. Кажется, что интеллектуальное начало не умножается согласно умножению тел, но что есть единый интеллект во всех людях. Ведь никакая нематериальная субстанция нумерически не умножается в одном виде. Человеческая же душа есть нематериальная субстанция, ведь она не составлена из материи и формы, как было показано выше[204]. Следовательно, не существует много душ в одном виде, но все люди относятся к одному виду. Следовательно, у всех людей есть один интеллект.

2. Кроме того, когда причина устраняется, то устраняется и действие. Таким образом, если бы согласно умножению тел умножались бы человеческие души, то, следовательно, кажется, что после удаления тел множество душ не сохранялось бы, но из всех душ сохранялось бы только нечто единое, что является еретическим, ведь исчезает различие между наградами и наказаниями.

3. Кроме того, если мой интеллект отличен от твоего, то мой интеллект есть некоторый индивид, и сходным образом — твой; ведь частные [вещи] суть те, которые различаются нумерически и сходятся в одном виде. Но все, что воспринимается в чем-либо, есть в нем по способу воспринимающего. Следовательно, виды вещей в моем и твоем интеллекте вос-

принимаются индивидуальным образом, что противоречит понятию интеллекта, который является познающим универсальное.

4. Кроме того, познанное существует в интеллекте познающего. Следовательно, если мой интеллект отличен от твоего интеллекта, то надлежит, чтобы одним было познанное мной и иным — познанное тобой. И, следовательно, оно рассматривалось бы индивидуальным образом и было бы познанным лишь потенциально, и надлежало бы абстрагировать от того и другого общую интенцию, поскольку от чего-либо различного приходится абстрагировать некоторое общее умопостигаемое, что противоречит понятию интеллекта, поскольку кажется, что тогда интеллект не отличался бы от способности воображения. Следовательно, кажется, что остается [заключить], что у всех людей один интеллект.

5. Кроме того, когда ученик воспринимает знание от учителя, то нельзя сказать, что знание учителя порождает знание в ученике, поскольку тогда знание было бы активной формой, как тепло, что является ложным. Следовательно, кажется, что нумерически то же самое знание, которое есть в учителе, сообщается ученику. Но это может быть только в том случае, если у того и другого один интеллект. Следовательно, кажется, что у ученика и учителя один интеллект, и следовательно — у всех людей.

6. Кроме того, Августин говорит в книге «О количестве души»[205]: «Если бы я сказал, что [существует] так много душ, то сам бы посмеялся над собой». Но кажется, что, скорее, есть одна душа в отношении познанного. Следовательно, у всех людей есть один интеллект.

Но против: Философ говорит во второй [книге] «Физики»[206], что как универсальные причины относятся к универсальному, так частные причины относятся к частному. Но невозможно, чтобы одна по виду душа была бы у живых существ, по виду различных. Следовательно, невозможно, чтобы у нумерически различных [индивидов] была нумерически одна интеллектуальная душа.

Отвечаю. Следует сказать: совершенно невозможно утверждать, что интеллект един у всех людей. И это ясно, если допустить, согласно утверждению Платона, что человек есть сам интеллект. Ведь тогда следовало бы, что если у Сократа и Платона есть только один интеллект, то Сократ и Платон — один человек и что они не отличаются друг от друга иначе, как посредством того, что вне сущности того и другого. И тогда отличие Сократа от Платона было бы не иным, чем человека, одетого в тунику, и [человека], одетого в капюшон, что совершенно нелепо.

И схожим образом ясно, что это невозможно, если, согласно утверждению Аристотеля, интеллект полагается в качестве части или способности души, которая есть форма человека. Ведь невозможно, чтобы одна форма относилась ко многим [вещам], нумерически различным, как невозможно, чтобы к ним относилось одно бытие, ведь форма есть начало бытия.

Также ясно, что никоим образом невозможно полагать единый интеллект у того и этого человека. Ведь очевидно, что если был бы один первоначальный деятель и два инструмента, то можно было бы говорить об одном деятеле просто, но о многих действиях, как когда один человек прикасается к различным [предметам] двумя руками, то есть один дотрагивающийся, но два прикосновения. Если же, напротив, инструмент был бы одним, а первоначальные деятели различны, то говорилось бы, что деятелей много, но действие одно, например как когда многие вместе за один канат тянут корабль, то много тянущих, но одна тяга. Если же первоначальный деятель один и инструмент один, то говорится, что один действующий и одно действие, как когда мастер ударяет одним молотом, то есть один ударяющий и одно нанесение ударов. Но ясно, что, как бы ни объединялся или ни связывался с тем или этим человеком интеллект, он является изначальным среди прочих [способностей], которые относятся к человеку, чувственные же способности служат интеллекту и предназначаются ему. Следовательно, если полагали бы, что

у двух людей есть многие интеллекты и одно чувство, например если бы два человека имели один глаз, то были бы многие видящие, но одно зрение. Если же интеллект был бы единым, то, как бы ни различались другие [способности], которыми пользуется интеллект как инструментами, все же Сократ и Платон не могли бы быть названы иначе, как одним познающим. И если мы добавим, что само познание, которое есть действие интеллекта, не осуществляется посредством какого-либо иного органа, кроме самого интеллекта, то следовало бы, сверх того, чтобы был и один действующий и одно действие, то есть что все люди были бы одним познающим и одним познанием (я имею в виду [познание] относительно одного и того же умопостигаемого).

Но мое и твое интеллектуальные действия могут различаться из-за различия фантасмов (то есть поскольку фантасм камня иной во мне и иной — в тебе), если бы сам фантасм, согласно тому, что он иной во мне и иной в тебе, был формой возможностного интеллекта, поскольку один и тот же деятель производит различные действия согласно различным формам; так, согласно различным формам вещей относительно одного и того же глаза существуют различные [акты] зрения. Но формой возможностного интеллекта являются не сами фантасмы, а умопостигаемые виды, которые абстрагируются от фантасмов. При этом в одном интеллекте от различных фантасмов одного и того же вида абстрагируется только один умопостигаемый вид. Так случается, что в одном человеке могут быть различные фантасмы камня, и однако от них всех абстрагируется один умопостигаемый вид камня, посредством которого интеллект одного человека познает одним действием природу камня, и различие фантасмов не препятствует этому. Следовательно, если бы у всех людей был один интеллект, то различие фантасмов, которые есть в том и в другом, не могло бы быть причиной различия интеллектуального действия того и другого человека, как измыслил Комментатор в [комментарии] на третью [книгу]

«О душе». Следовательно, остается, что совершенно невозможно и нелепо полагать один интеллект у всех людей.

1. Итак, относительно первого следует сказать, что хотя интеллектуальная душа, как и ангел, не имеет материи, из которой она происходила бы, однако она есть форма некоторой материи, что не подобает ангелу. И поэтому, согласно разделению материи, существуют многие души одного вида, многих же ангелов одного вида совершенно не может быть.

2. Относительно второго следует сказать, что нечто обладает единством таким образом, каким оно обладает бытием, и, следовательно, то же суждение относится ко множественности вещи и к ее бытию. Ясно же, что интеллектуальная душа, согласно своему бытию, объединяется с телом как форма, и однако, когда тело разрушается, интеллектуальная душа остается в своем бытии. И на том же основании множественность душ существует согласно множественности тел, и тем не менее когда тела разрушаются, то души остаются множественными в своем бытии.

3. Относительно третьего следует сказать, что индивидуация познающего [начала] или вида, посредством которого оно познает, не исключает познание универсального; в противном случае, поскольку отделенные интеллекты суть некоторые субсистирующие субстанции, и следовательно — частные, они не могли бы познавать универсальное. Но материальность познающего и вида, посредством которого [нечто] познается, препятствует познанию универсального. Ведь как всякое действие осуществляется по способу формы, посредством которой действующий действует (например, нагревание — по способу тепла), так и познание осуществляется по способу вида, посредством которого познающий познает.

Но ясно, что общая природа различается и умножается согласно индивидуирующим началам, которые берутся из части материи. Следовательно, если бы форма, посредством которой происходит познание, была бы материальной, не абстрагированной от

условий материи, то она была бы подобием природы вида или рода, согласно тому, что она разделена и умножена посредством индивидуирующих начал, и, таким образом, природа вещи не могла бы быть познанной в своей общности. Если же виды абстрагированы от условий индивидуальной материи, то подобие природы было бы без тех [условий], которые привносят в нее различие и умножают, и таким образом познается универсальное. И в этом отношении не имеет значения, существует ли один интеллект, или многие, поскольку даже если он был бы только один, то надлежало бы, чтобы он был некоторым «этим» [индивидуальным интеллектом] и вид, посредством которого он познает, был бы некоторым «этим» [индивидуальным видом].

4. Относительно четвертого следует сказать: существует ли один интеллект или многие, то, что познается, — одно. Ведь то, что познается, существует в интеллекте не само по себе, а согласно своему подобию; ведь в душе существует не камень, а вид камня, как говорится в третьей [книге] «О душе»[207]. И однако то, что познается, есть камень, а не вид камня ([вид камня познается] только посредством рефлексии интеллекта над самим собой); в противном случае наука существовала бы не относительно вещей, а относительно умопостигаемых видов.

Но случается, что различные [интеллекты] уподобляются одной и той же вещи согласно различным формам. И поскольку познание осуществляется согласно уподоблению познающего познаваемой вещи, то следует, что одной и той же [вещи] случается быть познанной различными познающими, как это явствует в [случае] чувства; ведь многие видят один и тот же цвет согласно различным подобиям. И сходным образом многие интеллекты познают одну познанную вещь. Но, согласно положению Аристотеля, разница между чувством и интеллектом состоит только в том, что вещь чувственно познается согласно той расположенности, которую она имеет вне души, в своей частности, природа же вещи, которая познается, есть

нечто вне души, но она не имеет того способа бытия вне души, согласно которому она познается. Ведь познается общая природа при устранении индивидуирующих начал, но не такой способ бытия имеет она вне души. Но, согласно положению Платона, познанная вещь существует вне души тем способом, каким она познается, ведь он полагал, что природы вещей отделены от материи.

5. Относительно пятого следует сказать, что иное знание существует в ученике и иное — в учителе. Каким же образом это происходит — будет показано в дальнейшем[208].

6. Относительно шестого следует сказать: Августин имеет в виду, что не существует столь многих душ без того, чтобы они объединялись в одном понятии вида.

Из «Комментария на трактат „О душе“»

Кн. 3, лек. 7, 19–29 (к 429a 20–429b 5)

19. Из того же, что говорится [у Аристотеля относительно отделенности интеллекта], явствует ложность мнения тех, которые говорили, что интеллект является способностью воображения или каким-либо устройством в человеческой природе, следующим комплекции тела. Но на основании этих слов некоторые были настолько введены в заблуждение, что полагали, что возможностный интеллект отделен от тела, как одна из отделенных субстанций, что всецело невозможно.

20. Ведь ясно, что этот [конкретный] человек познает. Если же это отрицалось бы, тогда высказывающий это мнение не познавал бы что-либо и потому его не следовало бы слушать[209]; если же человек познает, то надлежит, чтобы он познавал каким-либо формальным образом. Возможностный же интеллект является тем, о чем Философ говорит: «Я же называю интеллектом то, посредством чего познает и действует душа»[210]. Следовательно, возможностный интеллект — то, посредством чего этот [конкретный] человек познает формальным образом. То же, посредством чего нечто действует как посредством действующего начала, по бытию может быть отделено от того, что действует, как если мы говорим, что носильщик[211] действует благодаря правителю, поскольку правитель движет его к действию. Но невозможно, чтобы то, посредством чего нечто действует формальным образом, было отделенным от него по бытию. Это проис-

ходит оттого, что всякая [вещь] действует согласно тому, что она актуально есть. Следовательно, нечто действует формальным образом посредством чего-либо, если оно актуально есть вместе с ним. Ведь нечто не становится актуальным вместе с чем-то, если оно отделено от него по бытию. Поэтому невозможно, чтобы то, посредством чего нечто действует формальным образом, было отделено от него по бытию.

21. Поэтому измыслители этого мнения, рассмотрев это, стремились изобрести какой-нибудь способ, благодаря которому эта отделенная субстанция, как они называют возможностный интеллект, соединялась бы и объединялась с нами так, чтобы ее познание было бы нашим познанием. И они говорят, что умопостигаемый вид является формой возможностного интеллекта и благодаря виду интеллект становится актуальным. Субъектом же такого рода вида является некоторый фантасм, который находится в нас. И таким образом, говорят они, возможностный интеллект соединяется с нами благодаря своей форме[212].

22. Но то, что было сказано, вовсе не доказывает никакого соединения интеллекта с нами, что проясняется таким образом: возможностный интеллект является единым с умопостигаемым только согласно тому, что интеллект является актуальным; так и чувство не является одним и тем же с чувственно постигаемым в потенции, как это говорилось выше. Следовательно, умопостигаемые виды являются формами возможностного интеллекта только согласно тому, что они актуально умопостигаемы; но они актуально умопостигаемы только согласно тому, что абстрагированы и отдалены от фантасмов. Следовательно, ясно, что, согласно тому, что они объединяются с интеллектом, они отдалены от фантасмов. Следовательно, интеллект не объединяется с нами благодаря им.

23. Но ясно, что автор этого положения был введен в заблуждение ошибкой акциденции[213], утверждая примерно так: фантасмы некоторым образом являются единым с умопостигаемым видом; умопостигаемый же вид является единым с возможностным

интеллектом; следовательно, возможностный интеллект объединяется с фантасмами. Но ясно, что таким образом происходит ошибка акциденции, поскольку умопостигаемый вид, согласно тому, что он является единым с возможностным интеллектом, абстрагирован от фантасмов, как было сказано.

24. Однако если предположить, что таким образом получается некоторое единство возможностного интеллекта с нами, то такое единство делало бы нас не познающими, а, скорее, познанными. Ведь то, чьим подобием является вид, существующий в какой-либо познающей способности, становится благодаря этому не познающим, а познанным. Ведь из-за того, что вид, который находится в зрачке, является подобием цвета, который находится в стене, цвет является не видящим, а, скорее, видимым. Следовательно, из-за того что умопостигаемый вид, который находится в возможностном интеллекте, является подобием некоторого фантасма, следует не то, что мы являемся познающими, а то, что мы, или, скорее, наши фантасмы являются познанными другой отделенной субстанцией.

25. Но есть многое другое, что можно сказать против этого положения; что было более тщательно рассмотрено в другом месте. Здесь будет достаточно одного того, что из этого положения следует, что [конкретный] человек не познает.

26. Однако ясно, что это положение противоречит намерению Философа. Прежде всего, поскольку он здесь ведет исследование о части души, ведь с этого он начинает этот трактат. Поэтому ясно, что возможностный интеллект является частью души, а не отделенной субстанцией.

27. А также из того, что он сам переходит для исследования об интеллекте [к вопросу] — является ли он отделимым от других частей души или нет в отношении субъекта. Поэтому ясно, что ход его [рассуждения] сохраняется, если бы интеллект не являлся отделимым от других частей души в отношении субъекта.

28. Также из того, что он говорит, что интеллект — то, посредством чего душа познает[214]. И все это пока-

зывает, что Аристотель не говорит, что интеллект является отделенным, как отделенные субстанции.

29. Но удивительно, каким образом настолько легко они были введены в заблуждение тем, что он называет интеллект отделенным[215], когда из его слов ясно, как понимать это, ведь он называет интеллект отделенным, поскольку тот не обладает [телесным] органом, как чувство. И это случается из-за того, что человеческая душа, благодаря своему достоинству, превосходит способность телесной материи и не может быть полностью заключенной в нее. Поэтому у нее сохраняется некоторое действие, в котором телесная материя не участвует. И из-за этого ее способность к этому действию не имеет телесного органа, и, таким образом, интеллект является отделенной субстанцией.

Кн. 3, лек. 10, 7–12 (к 430а 10–25)

7. Но на основании того, что там сказано [имеется в виду высказывание об отделенности интеллекта в трактате «О душе» (430а 16). — *Прим. ред.*], некоторые полагали, что действующий интеллект — отделенная субстанция и что он субстанционально отличен от возможностного интеллекта. Но это кажется неверным. Ведь человек не был бы устроен от природы достаточным образом, если бы не имел в себе самом начал, посредством которых мог бы совершать действие познания, которое может быть совершено только посредством возможностного интеллекта и посредством действующего интеллекта. Поэтому совершенство человеческой природы требует, чтобы и тот и другой из них были чем-то в человеке. Мы же видим, что как действие возможностного интеллекта, то есть восприятие умопостигаемого, так и действие действующего интеллекта, то есть абстрагирование умопостигаемого, атрибутируется человеку. Но это может быть, только если формальное начало этого действия связано с ним по бытию.

8. И для этого недостаточно, чтобы действие атрибутировалось человеку из-за того, что умопостигаемые виды, произведенные посредством действующего интеллекта, некоторым образом имели в качестве субъекта фантасмы, которые находятся в нас; поскольку, как мы сказали выше, когда речь шла о возможностном интеллекте, виды являются актуально умопостигаемыми только потому, что они отделены от фантасмов; и, таким образом, действие действующего интеллекта не могло бы атрибутироваться нам из-за фантасмов. Кроме того, действующий интеллект относится к актуально познанным видам, как искусство к видам произведенного мастером, посредством которых ясно, что произведенное не имеет действия искусства, и поэтому, когда установлено, что виды, сделанные актуально умопостигаемыми, находятся в нас, из этого не следует, что мы могли бы иметь действие действующего интеллекта.

9. Но вышеупомянутая позиция противоречит намерению Аристотеля, который ясно сказал, что две эти различные [способности], то есть действующий интеллект и возможностный интеллект, есть в душе[216]; тем самым он явно дает понять, что они — части души, или способности, а не какие-либо отделенные субстанции.

10. Но этому противоречит, как кажется, прежде всего, то, что возможностный интеллект относится к умопостигаемому как существующее в потенции; действующий же интеллект относится к нему как актуально сущее; но кажется невозможным, чтобы одно и то же было по отношению к одному и тому же и потенциальным, и актуальным; поэтому кажется невозможным, чтобы действующий и возможностный интеллекты сходились бы в одной субстанции души.

11. Однако это [противоречие] легко разрешается, если кто-либо правильно рассмотрит, каким образом возможностный интеллект находится в потенции к умопостигаемому и каким образом умопостигаемое находится в потенции относительно действующего интеллекта. Возможностный интеллект находится в потенции к умопостигаемому таким образом, как не-

определенное к определенному. Ведь возможностный интеллект не имеет определенной природы какой-либо из чувственных вещей. Всякое же умопостигаемое является некоторой определенной природой какого-либо вида. Поэтому выше [Аристотель] говорил, что возможностный интеллект относится к умопостигаемому, как [чистая] дощечка к определенным картинам[217]. По отношению же к этому действующий интеллект не является актуальным.

12. Ведь если бы действующий интеллект имел в себе определение всего умопостигаемого, то возможностный интеллект не нуждался бы в фантасмах, но приводился бы в актуальное состояние относительно всего умопостигаемого только посредством действующего интеллекта и, таким образом, относился бы к умопостигаемому не как производящий к произведенному, как говорит здесь Философ, а как существующий в качестве самого умопостигаемого (ut existens ipsa intelligibilia). Следовательно, он относится к умопостигаемому как акт, коль скоро он — некоторая нематериальная действующая сила, способная делать другое подобным себе, то есть нематериальным. И, таким образом, он делает актуально умопостигаемым то, что является потенциально умопостигаемым. Ведь так и свет делает цвета актуальными, но не так, что он сам имеет в себе определение всех цветов. И такого рода действующая способность обладает некоторой причастностью интеллектуальному свету отделенных субстанций. И поэтому Философ говорит, что [интеллект] есть как навык или свет, что не подобало бы о нем говорить, если бы он был отделенной субстанцией.

Раздел III

О бессмертии души

Введение

Проблема бессмертия души в настоящее время является не столько предметом научного исследования, сколько вопросом веры (или неверия), однако на протяжении более двух тысячелетий представление о бессмертии души являлось основополагающим постулатом антропологии и этики, во многом определяло теорию познания и эстетические концепции, имело явные онтологические аспекты. Поэтому со времен Платона философы пытались исследовать эту проблему рациональными методами. Таким образом, понимание того, как решается вопрос о статусе человеческой души в рамках того или иного философского мировоззрения, позволяет нам глубже постичь специфику данного мировоззрения в целом и, возможно, более глубоко раскрыть заложенный в нем эвристический потенциал.

Проблеме неразрушимости души[218] Фома отводит место во всех своих крупных трудах: в «Комментарии к „Сентенциям"» (II, 19, q. 1, a. 1), в «Сумме теологии» (I, q. 74, a. 6), в «Сумме против язычников» (II, 76; также для этой проблемы важна глава 55 — о неразрушимости интеллектуальных субстанций, и в целом главы 56–81, посвященные интеллекту, душе и их единству с телом), в «Компендиуме теологии» (Compendium theologiae, q. 84), в «Вопросах на разные темы» (Questiones quodlibetales, X, q. 3, a. 2). Существует в корпусе сочинений Фомы и особое произведение, посвященное бессмертию души, — трактат «De immortalitate anime»; принадлежность это-

го сочинения Фоме подвергается сомнению, однако то, что автор этого трактата двигался в русле томистского решения этого вопроса, — бесспорно[219]. Одно из самых обширных и подробных обсуждений этого вопроса содержится в главе 14 «Дискуссионного вопроса о душе», написанного в 1269 году.

В текстах Фомы можно обнаружить разнообразные аргументы в пользу бессмертия души[220], и многие из них являются традиционными, однако в «Вопросе о душе» предлагается оригинальное решение, базирующееся на творческом развитии аристотелевской концепции души. Высказывания самого Аристотеля по поводу бессмертия интеллекта (то есть души разумного существа) таковы, что они спровоцировали различные интерпретации. Александр Афродисийский, а вслед за ним ряд арабских комментаторов и парижские аверроисты[221] склонялись к тому, что речь у Аристотеля явным образом идет о бессмертии лишь сверхиндивидуальной части интеллекта. Эта трактовка была распространена и во времена Возрождения[222]. Основанием такой интерпретации было то, что у самого Аристотеля невозможно найти развернутого обсуждения вопроса о бессмертии, но в ряде мест трактата «О душе» Аристотель говорит, что интеллект вечен и нерушим: интеллект «отделен, как вечное от преходящего»[223], интеллект есть некая неразрушимая субстанция[224], однако явным образом у него речь идет об уме деятельном, который «только существуя отдельно... есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно... ум же, подверженный воздействиям, преходящ, и без деятельного ума ничего не может мыслить»[225]. Этика Аристотеля также не основывается на постулате о бессмертии души. В целом его этическое учение ориентировано на достижение добродетели в этой жизни; о своем отношении к смерти он говорит в главе 9 третьей книги «Никомаховой этики» (1115а 26): «Самое страшное — это смерть, ибо это предел, и кажется, что за ним для умершего ничто уже ни хорошо, ни плохо».

Поэтому неудивительно, что на протяжении Средневековья популярностью пользовались аргументы

Платона[226] и концепция неоплатоников (в первую очередь Плотина)[227]. Так, авторитетный составитель компендиума раннехристианской антропологии Немезий Эмесский (к которому, в частности, нередко обращается Фома) следует в решении этого вопроса платонической и неоплатонической традиции и критикует аристотелевское учение о душе, полагая, что из него следует утверждение о смертности души[228].

Однако основной ход рассуждений в платонической традиции заключается в доказательстве бессмертия души за счет ее противопоставления телу. Для Фомы же как раз важно бессмертие не отделенной души, а человеческой личности в целом; важно, чтобы концепция неразрушимости души могла обосновывать христианский постулат о воскрешении человека во плоти. Для этих целей аргументация, выработанная платониками, не годна, и Фома обращается к скрытому потенциалу аристотелевского учения о душе как о форме (энтелехии) тела, которая позволяет обосновать возможность воскрешения[229]. В основе томистского доказательства лежит ход рассуждений Аристотеля о потенциальном уме, которому необходимо, «поскольку он познает все, быть не смешанным»[230] из различных элементов, как полагал Эмпедокл, напротив, он не должен обладать каким-либо определенным телесным качеством и быть связанным в своей деятельности с телом. Эта независимость в деятельности от тела свидетельствует о неразрушимости интеллекта. Далее Фома обосновывает, используя также аристотелевскую концепцию, единство потенциального и актуального интеллектов и единство интеллектуальной, чувственной и вегетативной потенции души как формы тела в человеке[231], что позволяет ему вывести в конечном итоге суждение о бессмертии индивидуальной души человека; однако коль скоро душа является формой тела, то ее отделенное существование не является совершенным и требует воссоединения с телом.

В этом разделе мы приводим наиболее важные тексты, посвященные проблеме неразрушимости ду-

ши: небольшую статью из первой части «Суммы теологии», главы 79 и 80 из второй книги «Суммы против язычников» и предшествующую ей по времени главу 14 из «Вопроса о душе», в которой дается более подробное обсуждение как самой проблемы, так и аргументов, отрицающих бессмертие души (всего приводится двадцать один аргумент). Эти аргументы основаны на репликах участников диспутов, записью которых и являются «Дискуссионные вопросы», в ходе которых на обсуждение выдвигался спорный вопрос и сначала учащиеся высказывали доводы за и против, которые записывались одним из бакалавров, подчас парировавших их по ходу дела (пятый аргумент, очевидно, начинается с реплики относительно четвертого аргумента, высказанной принимающим аргументы бакалавром; то же и в аргументе десятом). Затем мастер давал свое разрешение вопроса и ответы на аргументы за и против — что и нашло отражение в форме построения данного дискуссионного вопроса.

Из «Суммы теологии», части I

Вопрос 75. О сущности души.

Глава 6. Неразрушима ли человеческая душа?

1. Кажется, что человеческая душа – разрушима. Ведь то, что имеет подобное начало и течение [жизни], по-видимому, имеет подобный конец. Но начало порождения людей подобно началу [порождения] скотов, поскольку они сотворены из земли. И течение жизни подобно у тех и других, потому что одно дыхание у всех и нет у человека преимущества перед скотом, как сказано в Екклесиасте (3: 19). Поэтому, как заключается там же, гибель людей и скотов – одна. Но душа животных – разрушима. Следовательно, и человеческая душа – разрушима.

2. Кроме того, все, что сотворено из ничего, возвращается в ничто, поскольку конец должен соответствовать началу. Но, как сказано [в Книге] Премудрости (2: 2), мы рождены из ничего, что истинно не только относительно тела, но также относительно души. Следовательно, как заключается там же, после этого мы будем так, как будто мы не были, даже относительно души.

3. Кроме того, никакая вещь не существует без свойственного ей действия. Но действие, свойственное душе, которая должна мыслить (intelligere) посредством фантасмов, не может осуществляться без тела. Ведь душа не мыслит ничего без чувственных образов; чувственных образов же нет без тела, как говорится в первой книге «О душе»[232]. Следовательно, душа не остается после разрушения тела.

Но против этого то, что говорит Дионисий в четвертой главе «О Божественных именах»[233], что человеческие души получили от Божественной благости то, что они «интеллектуальны», и то, что они имеют «неразрушимую субстанциальную жизнь».

Отвечаю: следует сказать, что интеллектуальное начало, которое называется человеческой душой,— неразрушимо.

Ведь нечто разрушается двумя способами: во-первых, сущностно (per se) и, во-вторых, акцидентально. Но невозможно ни для чего субсистентного быть порожденным или разрушенным акцидентально, то есть из-за порождения или разрушения чего-то другого. Ведь порождение и разрушение подобает чему-то подобно тому, как [ему подобает] бытие, которое приобретается посредством порождения и утрачивается при разрушении. Поэтому все, что имеет существование сущностным образом, может быть порождено или разрушено только сущностным образом; в то время как о том, что не субсистирует (как то: акциденции и материальные формы), говорится, что оно возникает или разрушается посредством порождения или разрушения составных [вещей]. Но выше указано[234], что сущностным образом субсистентна не душа животного, но только человеческая душа; так что души животных разрушаются, когда разрушаются их тела, в то время как человеческая душа могла быть разрушена, только если она была бы разрушена сущностным образом. Разумеется, это невозможно не только относительно нее, но также относительно всего субсистентного, что есть только форма. Из этого ясно — то, что соответствует чему-то согласно ему самому (secundum se), неотделимо от него; но существование принадлежит форме, которая есть акт, сущностным образом. Следовательно, материя приобретает актуальное существование, поскольку она получает форму; разрушение же в ней случается потому, что форма отделяется от нее. Но невозможно, чтобы форма отделилась от себя самой; и поэтому невозможно для субсистентной формы прекратить существовать.

Но даже допуская, что душа составлена из материи и формы (как утверждают некоторые[235]), тем не менее дóлжно полагать, что она неразрушима. Ведь разрушение находится только там, где есть противоположности, так как порождение и разрушение суть из противоположного и в противоположном. Поэтому небесные тела, так как они не имеют материи, подлежащей противоположностям, — неразрушимы. Но в интеллектуальной душе не может иметься никакой противоположности, поскольку она все воспринимает согласно способу своего бытия, все в ней воспринимается без противоположности, поскольку понятия противоположного в интеллекте не суть противоположности, ведь противоположности познаются одним и тем же знанием. Поэтому невозможно, чтобы интеллектуальная душа была разрушимой.

Можно также получить свидетельство этого из того, что все естественно стремится к бытию согласно собственному способу. Но в вещах, которые обладают знанием, желание следует знанию. Чувства не знают иного бытия, чем при условиях (sub) «здесь» и «теперь», но интеллект постигает бытие абсолютно, соответственно всему времени; поэтому все, что обладает интеллектом, естественно желает быть всегда. Но естественное желание не может быть тщетно[236]. Поэтому всякая интеллектуальная субстанция неразрушима.

1. Относительно первого следует сказать, что Соломон приводит этот довод от лица глупца, как видно из [Книги] Премудрости. Поэтому сказанное, что человек и другие животные имеют подобное начало в порождении, истинно относительно тела, поскольку все животные подобным образом сделаны из земли. Но [это не истинно] относительно души. Ведь душа животных произведена силой некоторого тела, в то время как человеческая душа [сотворена] Богом. Чтобы показать это, в [Книге] Бытия (1: 24) говорится относительно других животных: «Да произведет земля душу живую», в то время как относительно человека говорится (2: 7): «И вдунул в лице его дыхание жизни». И так в последней главе Екклесиаста (12: 7)

заключается: «И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его». И сходным образом течение жизни [у людей и животных] подобно в отношении тела, о котором говорится в Екклсиасте (3: 19) и [Книге] Премудростей (2: 2): «Одно дыхание у всех, и дыхание в ноздрях наших — дым» и так далее. Но течение [их жизни] не подобно относительно души, поскольку человек — мыслит, а животные — нет. Следовательно, ложно говорится: «Человек не обладает чем-то большим, нежели животные». Следовательно, смерть их подобна относительно тела, но не относительно души.

2. Относительно второго следует сказать, что подобно тому, как говорится, что нечто не может быть создано пассивной способностью, но только активной способностью Творящего, Который может производить нечто из ничего, так и когда говорится, что нечто может быть обращено в ничто, то подразумевается не способность к небытию в сотворенном, но способность в Создателе к тому, чтобы не поддерживать бытие [сотворенного]. Но говорится, что нечто разрушимо, потому что ему присуща потенция к небытию.

3. Относительно третьего следует сказать, что мыслить посредством чувственных образов — действие, свойственное душе на основании того, что она объединена с телом. После отделения от тела она будет иметь другой способ мышления, подобно другим субстанциям, отделенным от тел, как будет показано позже[237].

Из «Суммы против язычников», книги II

Глава 79. О том, что человеческая душа не разрушается, когда разрушается тело.

1. Итак, из вышесказанного может быть ясно показано, что человеческая душа не разрушается, когда разрушается тело.

2. Ведь выше показано, что всякая интеллектуальная субстанция неразрушима[238]. Человеческая же душа, как было показано, есть некоторая интеллектуальная субстанция. Следовательно, человеческой душе надлежит быть неразрушимой.

3. К тому же никакая вещь не разрушается из-за того, в чем состоит ее совершенство, ведь такие изменения противоположны, то есть [изменения, направленные] к совершенству и к разрушению. Но совершенство человеческой души состоит в некоторой отдельности (abstractio) от тела. Ведь душа совершенствуется благодаря познанию и добродетели. Благодаря познанию она совершенствуется тем более, чем более нематериальные [вещи] рассматривает. Совершенство же добродетели состоит в том, что человек не следует страстям тела, а смиряет и обуздывает их согласно разуму. Следовательно, разрушение души не состоит в том, что она отделяется от тела.

4. Если же сказали бы, что совершенство души состоит в ее отделенности в отношении действия (secundum operationem), разрушение же — в отделенности в отношении бытия, то это было бы неподходящее возражение. Ведь действие вещи указывает на

ее субстанцию и бытие, поскольку всякая вещь действует согласно тому, что она — сущее, и собственное действие вещи следует ее собственной природе. Следовательно, действие какой-либо вещи может обрести совершенство только согласно тому, что обретает совершенство ее субстанция. Следовательно, если душа при оставлении тела обретает совершенство в отношении ее действия, то ее нетелесная субстанция не испытывает недостатка в своем бытии из-за того, что отделяется от тела.

5. Опять-таки то, что надлежащим образом совершенствует человека в отношении души (proprium perfectivum hominis secundum animam), есть нечто неразрушимое. Собственное же действие человека как такового есть познание: ведь благодаря этому он отличается от животных, растений и неодушевленных [сущих]. Познание же относится к универсальному и неразрушимому как таковому. Но надлежит, чтобы совершенства были пропорциональны совершенствуемому. Следовательно, человеческая душа неразрушима.

6. Далее, невозможно, чтобы естественное желание было тщетным. Но человек естественным образом желает сохраняться вечно. Это явствует из того, что бытие желаемо всеми; человек же посредством интеллекта схватывает бытие не только теперь, как животные, но и просто (simpliciter). Таким образом, человек следует вечности в отношении души, посредством которой он схватывает бытие просто и согласно всякому времени.

7. Опять-таки все, что воспринимается в чем-либо, воспринимается согласно способу [существования] воспринимающего. Формы же вещей воспринимаются в возможностном интеллекте согласно тому, что они актуально умопостигаемы. Актуально же умопостигаемы они согласно тому, что нематериальны, универсальны и, следовательно, неразрушимы. Но, как было доказано выше, возможностный интеллект есть нечто относящееся к человеческой душе[239]. Следовательно, человеческая душа неразрушима.

8. К тому же умопостигаемое бытие более постоянно, чем чувственное бытие. Но то, что относится к чувственным вещам как первое воспринимающее, то есть первая материя, неразрушимо согласно своей субстанции. Следовательно, возможностный интеллект, воспринимающий умопостигаемые формы, [неразрушим] еще в большей степени. Следовательно, неразрушима и человеческая душа, частью которой является возможностный интеллект.

9. Далее, создающий достойнее созданного, как говорит и Аристотель. Но действующий интеллект создает актуально умопостигаемое, как явствует из предшествующего. Следовательно, поскольку актуально умопостигаемое, как таковое, неразрушимо, то еще в большей степени неразрушим действующий интеллект. Следовательно, и человеческая душа, чьим светом, как явствует из предшествующего[240], является действующий интеллект, [неразрушима].

10. Опять-таки всякая форма разрушается только или из-за действия противоположного, или из-за разрушения ее субъекта, или из-за недостаточности ее причины: из-за действия чего-либо противоположного — как тепло разрушается из-за действия холодного; из-за разрушения же своего субъекта — как при разрушении глаза разрушается зрительная способность; а из-за недостаточности причины — как свет в воздухе прекращается при прекращении присутствия солнца, которое было его причиной. Но человеческая душа не может разрушаться из-за действия противоположного, ведь не существует чего-либо противоположного ей, поскольку посредством возможностного интеллекта она сама является познающей и воспринимающей в отношении всякого противоположного. Также не [может она разрушаться] из-за разрушения своего субъекта: ведь выше было показано[241], что человеческая душа — форма, не зависящая в отношении своего бытия от тела. А также [не может разрушаться] из-за недостаточности своей причины, поскольку она не может иметь какой-либо причины, кроме вечной, как будет показано ни-

же[242]. Следовательно, душа не может разрушаться никоим образом.

11. К тому же если душа разрушается из-за разрушения тела, то надлежит, чтобы ее бытие ослаблялось бы из-за слабости тела. Но какая-либо способность души ослабляется при ослабевании тела только акцидентальным образом, то есть поскольку способность души лишена телесного органа; так, зрение ослабевает при ослабевании органа, однако акцидентальным образом. Это явствует из следующего: ведь если бы какая-либо слабость поражала саму способность сущностным образом (per se), то она никогда бы не восстанавливалась при восстановлении органа; но мы видим, что, сколь бы ослабленной ни казалась зрительная способность, если орган восстанавливается, то восстанавливается и зрительная способность; поэтому Аристотель говорит в первой [книге] «О душе», что если бы старик получил глаз юноши, то и видел бы как юноша[243]. Следовательно, поскольку интеллект есть способность души, которая не нуждается в органе, как явствует из предшествующего, то он не ослабляется ни сущностным образом, ни акцидентальным — из-за старости или какой-либо другой слабости тела. Если же в действии интеллекта случается усталость или помеха из-за немощи тела, то это происходит не из-за слабости самого интеллекта, а из-за слабости способностей, в которых нуждается интеллект, то есть воображения, воспоминающей и рассуждающей (cogitativa) способностей. Следовательно, ясно, что интеллект неразрушим. Следовательно, и человеческая душа, которая есть некая познающая субстанция, [неразрушима].

12. Это же ясно из авторитетного мнения (per auctoritatem) Аристотеля. Ведь он говорит в первой [книге] «О душе»[244]: кажется, что душа есть некоторая субстанция и что она не разрушается. То же, что под этим не до́лжно подразумевать какую-либо отделенную субстанцию, которая была бы возможностным или действующим интеллектом, может быть известно из предшествующего.

13. Кроме того, это явствует из самих слов Аристотеля в одиннадцатой [книге] «Метафизики»[245]. Там он говорит, высказываясь против Платона, что движущие причины предшествуют [причиненному], формальные же причины — одновременны с тем, чьими причинами они являются: ведь здоровье есть, когда человек выздоравливает, и не раньше; это против того, что полагал Платон, — что формы вещей существуют прежде вещей. И, сказав это, [Аристотель] далее добавляет: сохраняется ли некоторая [форма] после — это следует рассмотреть (ведь в некоторых [случаях] ничто не препятствует [этому]); и такова ли душа, не вся, а интеллект[246]. Из чего явствует, когда говорится о формах, что он утверждает, что интеллект, который есть форма человека, остается после материи, то есть после тела.

14. Из приведенных же слов Аристотеля явствует, что хотя он считает душу формой, однако он не считает ее несубсистирующей и, следовательно, разрушимой, как это приписывал ему Григорий Нисский[247]; ведь он исключает человеческую душу из общности других форм, говоря, что она остается после тела и является некоторой субстанцией.

15. Сказанное же прежде согласуется с положением католической веры. Ведь в книге «О церковных догматах» говорится: «Мы верим, что только человек имеет субстанциальную душу, которая живет и при отделении тела, и живо удерживает свои чувства, а также способности, и не умирает вместе с телом, как утверждал Араб[248], или спустя некоторый промежуток времени, как [утверждал] Зенон; ведь она живет субстанциально».

16. И благодаря этому исключается заблуждение нечестивых, от лица которых Соломон говорит в Книге Премудрости (2: 2): «Мы рождены из ничего и после этого будем как небывшие»; и от лица которых Соломон говорит в Екклесиасте (3: 19): «Едина гибель людей и скотов, и равна их участь. Как умирает человек, так и те умирают. Сходным образом дышат все, и человек не имеет преимущества перед скотом».

То же, что он говорит это не от своего лица, а от [лица] нечестивых, явствует из того, что в конце книги он добавляет, как бы подводя итог: «...покуда не возвратится пепел в землю свою, откуда он был, и дух возвратится к Тому, Кто дал его» (Еккл. 12: 7). Речения же Святого Писания, которые свидетельствуют бессмертие души, — бесчисленны.

Глава 80. Аргументы тех, кто доказывает, что душа разрушается; с их разрешением.

1. Но кажется, что некоторыми основаниями можно доказать, что человеческая душа не может сохраняться после тела.

2. Ведь если человеческие души умножаются согласно умножению тел, как было показано выше[249], то, следовательно, при разрушении тела души не могут сохраняться в своей множественности. Поэтому надлежит следовать другим двум положениям: или человеческая душа полностью прекращает быть, или сохраняется только одна. Кажется, что это так, согласно мнению тех, кто полагает неразрушимое бытие только в том, что едино во всех людях: это или только действующий интеллект, как говорит Александр, или вместе с действующим также возможностный, как говорит Аверроэс.

3. Далее, формальное основание (ratio) — причина различия в отношении вида. Но если после разрушения тел остаются многие души, то надлежит, чтобы они были различны; ведь как то, что едино в отношении субстанции, — одно и то же, так то, что множественно относительно субстанции, — различно. Но в душах, сохранившихся после разрушения тела, может быть только формальное различие: ведь они не составлены из материи и формы, как было доказано выше относительно всех интеллектуальных субстанций. Следовательно, остается, чтобы они были различными в отношении вида. Но из-за разрушения тела души не изменяются в другой вид, поскольку

все, что изменяется из вида в вид, разрушается. Следовательно, остается, чтобы они были различными по виду также прежде, чем были бы отделены от тел. Но составные [субстанции] получают вид согласно форме. Следовательно, и человеческие индивиды были бы различными по виду, что нелепо. Итак, кажется невозможным, что после [гибели] тел сохраняются многие человеческие души.

4. К тому же кажется, согласно полагающим вечность мира, что совершенно невозможно считать, что человеческие души сохраняются после смерти. Ведь если мир существует от вечности, то и движение было от вечности. Следовательно, и порождение вечно. Но если порождение вечно, то до нас умирали бесчисленные люди. Следовательно, если души смертных сохраняются после смерти в своей множественности, то надлежит говорить, что сейчас актуально существуют бесчисленные души людей, умерших ранее. Но это невозможно: ведь бесконечное не может актуально существовать в природе. Следовательно, если мир вечен, то остается, что после смерти не сохраняются многие души.

5. Опять-таки то, что привходит во что-либо и уходит из него без его разрушения, привходит акцидентальным образом: ведь таково определение акцидентального. Следовательно, если душа не разрушается при удалении тела, то следует, что душа соединяется с телом акцидентальным образом. Следовательно, человек есть сущее, которое составлено из души и тела акцидентальным образом. И более того, следует, что нет вида «человек»: ведь из того, что соединяется акцидентальным образом, не получается единого вида; ведь «белый человек» — не есть какой-либо вид.

6. Далее, невозможно, чтобы была какая-либо субстанция, у которой не было бы какого-либо действия. Но всякое действие души прекращается вместе с телом. Это явствует из индукции. Ведь питательные способности души действуют посредством телесных качеств и посредством телесных инструментов; и само тело получает совершенство благодаря душе тем,

что оно питается, увеличивается и из него исходит семя для порождения. Все же действия способностей, которые относятся к чувственной душе, совершаются посредством телесных органов, и некоторые из них совершаются с какими-либо телесными изменениями, как те, что называются страстями души (любовь, радость и подобные). Познание же, хотя и не совершается посредством какого-либо телесного органа, однако его объекты суть фантасмы, которые относятся к нему, как цвета — к зрению. Поэтому как зрение не может видеть без цветов, так и интеллектуальная душа не может познавать без фантасмов. Душа же для познания нуждается в способностях, приготовляющих фантасмы для того, чтобы они стали актуально умопостигаемыми, то есть в познавательной и воспоминающей способностях, о которых установлено, что поскольку они суть акты некоторых органов тела, посредством которого они действуют, то они не могут сохраняться после [гибели] тела. Поэтому и Аристотель говорит, что душа никоим образом не познает без фантасмов и что она ничего не познает без пассивного интеллекта, который он называет познающей способностью, которая разрушима. И поэтому он говорит в первой [книге] «О душе», что человеческое познание разрушается, когда разрушается некоторое внутреннее [чувство], то есть фантазия, или пассивный интеллект. И в третьей [книге] «О душе» говорится, что мы не припоминаем после смерти то, что познали при жизни. Итак, ясно, что никакое действие души не может сохраняться после смерти. Следовательно, не остается и ее субстанция, поскольку никакая субстанция не может существовать без действия.

7. И эти доводы, поскольку они заключают ложное, как было показано в сказанном выше, следует стремиться разрешить.

8. Относительно первого (п. 2) следует сказать: все, чему надлежит быть приспособленным и соразмерным друг другу, одновременно воспринимает множественность и единство и каждое — от своей при-

чины. Следовательно, если бытие одного зависит от другого, то его единство или множественность также зависит от этого [другого], иначе [это зависело бы] от другой внешней причины. Следовательно, форма и материя всегда должны быть пропорциональны и как бы естственным образом приспособлены друг к другу, поскольку собственное действие происходит в собственной материи. Поэтому надлежит, чтобы материя и форма всегда следовали друг другу во множественности и единстве. Следовательно, если бытие формы зависит от материи, то и приумножение ее зависит от материи, и сходным образом — единство. Если же нет, то было бы чем-то необходимым, чтобы форма умножалась согласно умножению материи, то есть одновременно с материей и ее пропорцией, но не так, чтобы единство или множественность самой формы зависели от материи. Ведь было показано, что человеческая душа — форма, не зависящая по своему бытию от материи[250]. Поэтому следует, чтобы тела умножались, но умножение тел не было бы причиной умножения душ. И поэтому не следует, чтобы при разрушении тел прекращалась бы множественность душ, как заключал первый довод.

9. Из этого также легко явствует ответ на второй довод (п. 3). Ведь различие по виду создает не всякое различие форм, а только то, которое относится к формальным началам, или к различным формальным основаниям (ratio formae); ведь ясно, что иное — сущность формы этого огня и того, но это, однако, не иной огонь и не иная форма по виду. Следовательно, множественность душ, отделенных от тел, следует некоторому различию форм по субстанции, поскольку иное есть субстанция этой души и той; однако это различие происходит не из различия сущностных начал самой души и является [различием] не согласно различным понятиям души, а согласно различной соразмерности душ телам, ведь эта душа соразмерна этому телу, а не тому, та же — другому, и так относительно всех [душ]. Но такие соразмерности сохраняются в душах также после гибели тел, как и сами

их субстанции сохраняются, как бы не зависящие от тел по бытию. Ведь души по своим субстанциям суть формы тел, иначе они соединялись бы с телами акцидентальным образом, и в таком случае из души и тела возникало бы не единое само по себе, а единое акцидентальным образом. Поскольку же они суть формы, то надлежит, чтобы они были соразмерны телам. Поэтому ясно, что эти различные соразмерности остаются в отделенных душах и, следовательно, сохраняется множественность [душ].

10. На основании же третьего приведенного довода (п. 4) некоторые, полагающие, что мир вечен, приходили к различным мнениям, чуждым [нам]. Некоторые просто заключали, что человеческие души полностью погибают вместе с телом. Другие же говорили, что от всех душ остается нечто единое отделенное, которое является общим для всех, а именно действующий интеллект, согласно одним, или вместе с ним — возможностный интеллект, согласно другим. Иные же полагали, что души сохраняются после [гибели] тела в своей множественности, но, чтобы не быть вынужденными полагать бесконечность душ, говорили, что те же самые души спустя определенное время объединяются с другими телами. И таково было мнение платоников, о которых речь будет идти ниже[251]. Некоторые же, отрицая все вышесказанное, говорили, что не является нелепым, чтобы актуально существовало бесконечное количество отделенных душ. Ведь актуально бесконечное бытие в тех [вещах], которые не имеют упорядоченности друг к другу, есть бесконечное бытие акцидентальным образом, и полагать это не считают неподобающим. И таково положение Авиценны и ал Газали. То же, что думал относительно этого Аристотель, не обнаруживается у него явным образом, однако он полагал, что мир вечен. Но последнее из вышеупомянутых мнений не противоречит началам, утверждаемым им. Ведь в третьей [книге] «Физики»[252] и в первой [книге] «О небе и земле»[253] он доказывает, что актуально бесконечного не существует в естественных телах, но [оно су-

ществует] в нематериальных субстанциях. Однако очевидно, что учителя католической веры, которые не полагают, что мир вечен, не испытывают относительно этого никакой трудности.

11. Также не является необходимым вывод, что если душа сохраняется после того, как тело разрушено, то она объединялась с ним акцидентальным образом, как заключает четвертый довод (п. 5). Ведь акцидентальное определяется как то, что может присутствовать и отсутствовать без разрушения субъекта, составленного из материи и формы. Но этот [довод] не будет истинным, если он относится к началам субъекта, составленного из материи и формы. Ведь установлено, что первая материя непорожденная и неразрушимая, как доказывает Аристотель в первой [книге] «Физики»[254]. Поэтому она сохраняется в своей сущности, когда устраняется форма. Однако форма соединяется с ней не акцидентальным, а сущностным образом. То же, что первая материя актуально сохраняется после [удаления] формы только согласно действию другой формы, а человеческая душа актуально сохраняется той же самой, происходит из-за того, что человеческая душа есть форма и действие, материя же — первая сущая потенция.

12. То же, что полагал пятый довод (п. 6), — что никакое действие не может сохраняться в душе, если она отделяется от тела, — мы называем ложным. Ведь сохраняются те действия, которые не исполняются посредством телесного органа, — такого рода суть познание и воление. Те же, что исполняются посредством телесного органа, как, например, действия питающей и чувственной способностей, не сохраняются.

13. Однако следует знать, что душа, отделенная от тела, и душа, объединенная с телом, познают разными способами, как и существуют разными способами, ведь всякое [сущее] действует согласно своему бытию. Бытие же человеческой души таково, что, пока она объединена с телом, тело является некоторым ее основанием[255] и субъектом, воспринимающим ее (хотя в абсолютном смысле она независима от тела).

Поэтому и вследствие этого ее собственное действие, то есть познание, хотя и не зависит от тела (не совершаясь посредством телесного органа), все же имеет свой объект в теле, а именно фантасм. Поэтому, пока душа в теле, она не может познавать без фантасмов и также может помнить только благодаря когитативной и вспоминающей способностям, посредством которых подготавливаются фантасмы, как явствует из сказанного[256]. И из-за этого акт познания, а также воспоминания, происходящие таким способом, разрушаются, когда разрушается тело. Бытие же отделенной души принадлежит ей самой, без тела. Поэтому и ее действие, то есть познание, не будет совершаться по отношению к каким-либо объектам, существующим в телесных органах (то есть фантасмам), но душа будет познавать сама по себе, по способу субстанций, полностью отделенных от тела по бытию, о которых речь будет идти ниже[257]. Эти субстанции, как высшие, смогут также оказывать более сильное влияние для осуществления более совершенного познания. И знак этого проявляется даже в настоящей жизни[258]. Ведь, когда душа отвлекается от собственного тела, она делается более способной для познания чего-либо более высокого. Поэтому и добродетель умеренности, которая отвлекает душу от телесных наслаждений, делает человека особенно способным к познанию. Спящие же люди, когда они не используют телесные чувства и нет никакого препятствующего смешения гумора или паров, из-за более сильного впечатления воспринимают относительно будущего нечто, превосходящее способ человеческого рассуждения. Это случается и у впавших в обморок и переживающих экстаз — тем больше, чем сильнее будет отвлечение от чувств, связанных с телом. И это происходит не случайно. Ведь человеческая душа, как было доказано выше[259], находится на рубеже телесных и нетелесных субстанций, существуя как бы в горизонте вечности и времени, и, восходя от низшего, она приближается к совершенному. Поэтому когда она будет совершенно отделенной от тела, то совер-

шенным образом уподобится отделенным субстанциям в отношении способа познания и воспримет от них изобильное влияние.

14. Итак, если наше познание по способу настоящей жизни и разрушается при разрушении тела, то, однако, душа получает другой, более высокий способ познания.

15. Воспоминание же, поскольку оно — действие, исполняемое посредством телесного органа, как доказывает Аристотель в книге «О памяти и воспоминании», не сможет сохраняться в душе после тела, если только воспоминание не понимается эквивокально, как познание того, что некто знал раньше; надлежит, чтобы такое [воспоминание] имелось в душе также относительно того, что она познала при жизни, поскольку умопостигаемые виды воспринимаются в возможностном интеллекте непреходящим образом, как было показано выше[260].

16. Относительно же других действий души, каковы любовь, радость и другие подобного же рода, следует опасаться двусмысленности. Ведь иногда они понимаются так, как если бы были претерпеваниями души. И, таким образом, они — действия чувственного желания относительно вызывающего желание или гнев, [сопровождаемые] некоторым телесным изменением. И, [понятые] таким образом, они не могут оставаться в душе после смерти, как доказывает Аристотель в книге «О душе». Иногда же они понимаются как простые действия воли, которые [осуществляются] без претерпевания. Поэтому Аристотель говорит в седьмой [книге] «Этики», что Бог радуется одним простым действием, и в десятой — что в созерцании мудрости есть удивительное наслаждение, и в восьмой [книге] он отличает дружескую любовь от влюбленности, которая есть претерпевание. И поскольку воля — способность, подобно интеллекту не использующая орган, то ясно, что [действия] такого рода остаются в отделенной душе, согласно тому, что они — действия воли.

17. Итак, на основании вышеприведенных доводов не может быть заключено, что человеческая душа смертна.

Из «Дискуссионного вопроса о душе»

Статья 14. О бессмертии человеческой души.

Четырнадцатый вопрос о бессмертии человеческой души.

И кажется, что она разрушима.

1. Ведь сказано в Екклесиасте (3: 19) «...одна гибель человека и скотов, и равна у них участь». Но когда скот умирает, умирает и его душа. Следовательно, когда человек умрет, то душа его разрушится.

2. Кроме того, разрушимое и неразрушимое различаются по роду, как говорится в десятой книге «Метафизики»[261]. Но человеческая душа и душа скота не различаются по роду; поэтому и человек не отличается по роду от скота. Следовательно, человеческая душа и душа скота не отличаются в отношении разрушимости и неразрушимости. Но душа животных — разрушима. Следовательно, человеческая душа разрушима.

3. Кроме того, Дамаскин говорит, что ангел получает бессмертие по благодати, а не по природе. Но ангел не ниже души. Следовательно, душа не бессмертна по природе.

4. Кроме того, Философ доказывает в восьмой книге «Физики»[262], что перводвижущее обладает бесконечной способностью, поскольку движет в течение бесконечного времени. Таким образом, если бы душа обладала способностью длиться бесконечное время, то следовало бы, что ее способность — бесконечна; но бесконечная способность не существует в конечной сущности. Поэтому, если душа неразрушима, следует,

что сущность души — бесконечна. Но это невозможно, поскольку только Божественная сущность бесконечна. Следовательно, человеческая душа разрушима.

5. Однако сказано, что душа неразрушима не по собственной ее сущности, но благодаря Божественной способности. Но против этого: то, что не надлежит чему-либо по его собственной сущности, то не принадлежит ему сущностно. Но когда «разрушимое» и «неразрушимое» говорится о чем-либо, то осуществляется сущностная предикация, как говорит Философ в десятой книге «Метафизики»[263]. Следовательно, если душа неразрушима, то надлежит, чтобы она была неразрушимой по своей сущности.

6. Кроме того, все, что есть,— либо разрушимо, либо неразрушимо. Таким образом, если душа по своей природе не неразрушима, следует, что она по своей природе разрушима.

7. Кроме того, все неразрушимое имеет способность быть всегда. Таким образом, если бы человеческая душа была бы неразрушима, то следовало бы, чтобы она имела способность быть всегда. Следовательно, она не имела бы бытия после небытия; что противоречит вере.

8. Кроме того, Августин говорит, что как Бог есть жизнь души, так и душа есть жизнь тела. Но смерть есть лишение жизни. Следовательно, из-за смерти происходит лишение и отнятие души.

9. Кроме того, форма имеет бытие только в том, что *есть*. Таким образом, если душа есть форма тела, то она может быть только в теле. Следовательно, она уничтожается, когда уничтожается тело.

10. Но сказано, что это истинно о душе, согласно тому, что она есть форма, а не согласно ее сущности. Но против этого: душа не есть форма тела акцидентально, иначе последовало бы, поскольку душа формирует человека согласно тому, что она есть форма тела, что человек был бы сущим акцидентально. То же, что надлежит чему-либо не акцидентально, подобает ему согласно его сущности. Следовательно, душа есть форма согласно ее сущности. Следовательно,

если она разрушима согласно тому, что она — форма, то и согласно своей сущности она будет разрушимой.

11. Кроме того, две [вещи], сходящиеся в одно бытие, так соотносятся, что если разрушается одна, то разрушается и другая. Но душа и тело сходятся в одно бытие, а именно в бытие человека. Следовательно, когда разрушается тело, то разрушается и душа.

12. Кроме того, душа чувственная и душа разумная суть одно согласно субстанции в человеке. Но душа чувственная — разрушима. Следовательно, и разумная.

13. Кроме того, форма должна быть пропорциональной материи. Но человеческая душа в теле — как форма в материи. Таким образом, если тело разрушимо, то и душа будет разрушимой.

14. Кроме того, если душа может отделяться от тела, то надлежит, чтобы имелось некое ее действие без [участия] тела, поскольку никакая субстанция не тщетна. Но никакое действие не может принадлежать душе без тела, и даже познание, о котором это очевидно более всего, поскольку нет познания без фантасмов, как говорит Философ[264], фантасмов же нет без тела. Следовательно, душа не может отделяться от тела, но разрушается, когда разрушается тело.

15. Кроме того, если бы человеческая душа была неразрушима, то это было бы лишь постольку, поскольку она познающая. Но кажется, что познание не подходит ей, поскольку то, что является высшим в низших природах, подражает некоторым образом действию высшей природы, но не достигает его. Так и обезьяна подражает некоторым образом действию человека, но, однако, не достигает его. И сходным образом кажется, что если человек есть высшее в порядке материальных вещей, то он подражает некоторым образом действию отделенных интеллектуальных субстанций, каковое есть познание, но не достигает его. Таким образом, нет никакой необходимости полагать, что душа человека бессмертна.

16. Кроме того, действие, присущее виду, принадлежит либо всем, либо большему числу из тех, кто

относится к виду. Но наименьшее число из людей достигают познания. Следовательно, познание не есть собственное действие человеческой души; и, таким образом, не надлежит, чтобы человеческая душа была неразрушимой на основании интеллектуальности.

17. Кроме того, Философ говорит в первой книге «Физики»[265], что все конечное исчерпывается, если постоянно отделять некоторое количество. Но природное благо души — конечное благо, следовательно, когда из-за некоторого прегрешения уменьшается природное благо человеческой души, то кажется, что оно в конце концов полностью уничтожится и, таким образом, человеческая душа когда-либо разрушится.

18. Кроме того, при бессилии тела душа обессилевает, как ясно из ее действий. Следовательно, и при разрушении тела душа разрушается.

19. Кроме того, все, что происходит из ничего, может возвратиться в ничто. Но человеческая душа сотворена из ничего. Следовательно, она может обратиться в ничто. И, таким образом, следует, что душа — разрушима.

20. Кроме того, когда сохраняется причина, сохраняется и следствие. Но душа есть причина жизни тела. Следовательно, если душа сохраняется всегда, то кажется, что тело живет всегда; что очевидно ложно.

21. Кроме того, все, что субсистирует само по себе, есть «это нечто», размещенное в роде или виде. Но человеческая душа, как кажется, не есть «это нечто» и не размещается в роде или виде как индивидуум или вид, поскольку она есть форма [то есть только часть индивида, составленного из души и тела. — *Прим. пер.*]; бытие же в роде или виде приличествует составному, а не материи и не форме (разве что в несобственном смысле). Следовательно, человеческая душа не есть субсистирующее само по себе; и таким образом, когда разрушается тело, она не может сохраняться.

Но против:

1. То, что говорится в Книге Премудрости (2: 23): Бог сотворил человека неуничтожимым, и сотворил

его по своему образу и подобию, из чего можно принять, что человек — неуничтожим, то есть неразрушим, согласно тому, что он существует по образу Бога. По образу же Бога он — благодаря душе, как говорит Августин в книге «О Троице». Следовательно, человеческая душа неразрушима.

2. Кроме того, все, что разрушается, обладает противоположностями или состоит из противоположностей. Но человеческая душа всецело без противоположностей, поскольку даже те [вещи], которые противоположны в себе, в душе не противоположны, ведь смыслы противоположных [вещей] в душе не противоположны. Следовательно, душа неразрушима.

3. Кроме того, небесные тела называются неразрушимыми, поскольку не имеют возникающей и уничтожающейся материи. Но человеческая душа всецело нематериальна; что ясно из того, что она воспринимает виды вещей нематериальным образом. Следовательно, душа неразрушима.

4. Кроме того, Философ говорит[266], что интеллект, будучи вечным, отделяется от того, что разрушимо; интеллект же есть часть души, как говорит он же. Следовательно, человеческая душа неразрушима.

Отвечаю. Следует сказать: необходимо, чтобы человеческая душа была всецело неразрушимой. Для очевидности этого нужно принять во внимание, что следующее чему-либо сущностным образом (per se) не может отделяться от него, как, например, от человека не может отделяться то, что он — живое существо, или от числа то, что оно четное или нечетное. Но ясно, что сущностное бытие следует форме: ведь каждая вещь имеет бытие согласно собственной форме, поэтому бытие никоим образом не может отделяться от формы. Таким образом, составное из материи и формы разрушается из-за того, что отнимается форма, которой следует бытие. Сама же по себе форма не может разрушаться, но разрушается акцидентально, когда разрушается составное, поскольку составному недостает бытия, которое происходит из-за формы (разве что если существует такая форма, ко-

торой присуще бытие не иначе, как на основании составного).

Следовательно, если есть некая форма, которая обладает бытием, то необходимо, чтобы эта форма была неразрушима. Ведь не отделяется бытие от того, что обладает бытием, иначе как из-за того, что от него отделяется форма; поэтому если то, что обладает бытием, само есть форма, то невозможно, чтобы от него отделялось бытие. Но ясно, что начало, на основании которого человек познает, есть форма, имеющая бытие в себе, а не только из-за того, что нечто [составное] существует. Познание же, как доказывает Философ в третьей книге «О душе»[267], не есть действие, исполняемое телесным органом, — ведь невозможно обнаружить некий телесный орган, который был бы восприимчив ко всем чувственно воспринимаемым природам; прежде всего потому, что воспринимающему надлежит быть лишенным воспринимаемой природы, как, например, зрачок лишен цвета. Всякий же телесный орган обладает некоторой чувственно воспринимаемой природой. Интеллект же, посредством которого мы познаем, постигает все чувственно воспринимаемые природы; поэтому невозможно, чтобы его действие, которое есть познание, исполнялось каким-либо телесным органом. Из этого становится ясным, что интеллект сам по себе обладает действием, в котором тело не принимает участия. Ведь нечто действует согласно тому, что оно есть; то же, что само по себе обладает бытием, и действует само по себе. То же, что не обладает бытием само по себе, не обладает само по себе и действием; ведь не тепло само по себе греет, а теплое. Итак, ясно, что интеллектуальное начало, посредством которого человек познает, обладает бытием, возвышающимся над телом и не зависящим от тела.

Ведь ясно, что такого рода интеллектуальное начало не есть нечто, составленное из материи и формы, поскольку виды принимаются в него всецело нематериально, что проясняется благодаря тому, что интеллект имеет дело с универсалиями, которые рассматриваются

отвлеченно от материи и материальных условий. Следовательно, остается заключить, что интеллектуальное начало, посредством которого человек познает, есть форма, обладающая бытием; поэтому, необходимым образом, оно неразрушимо; и это то, что говорит Философ, — что интеллект есть нечто Божественное и вечное.

Но в предыдущих вопросах показано, что интеллектуальное начало, посредством которого человек познает, есть не некая отделенная субстанция, а нечто присущее человеку в качестве формы, которая есть душа или часть души, поэтому остается заключить из сказанного, что душа человека неразрушима.

Все же те, кто полагал, что человеческая душа разрушается, принимали некоторые предпосылки. Некоторые, полагающие, что душа есть тело, считали, что она есть не форма, а нечто составленное из материи и формы. Другие же, полагающие, что интеллект не отличается от чувства, считали, как следствие, что он обладает действием только благодаря телесным органам и, таким образом, не обладает бытием, возвышающимся над телом; поэтому он не есть форма, обладающая бытием. Иные же полагали, что интеллект, посредством которого человек познает, есть отделенная субстанция. Все это ложно, как показано выше [в других вопросах]. Поэтому остается заключить, что человеческая душа неразрушима.

Знак, указывающий на это, можно найти в двух [свидетельствах]. Во-первых, из части интеллекта: то, что разрушимо само по себе, неразрушимо, когда воспринимается интеллектом. Ведь интеллект схватывает вещи универсально, а согласно этому способу [схватывания] не происходит их разрушения. Во-вторых, из природного желания, которое не может быть тщетным ни в чем. Ведь мы видим, что людям присуще желание быть вечно. И это вполне разумно: поскольку, раз само бытие по себе желаемо, надлежит, чтобы познающему, который схватывает бытие просто, а не здесь и теперь, желалось бытие как таковое и соответствующее всякому времени. Поэтому кажется, что это желание не тщетно, а человек, согласно интеллектуальной душе, неразрушим.

1. Итак, относительно первого следует сказать, что Соломон говорит в Книге Премудрости, как бы провоцируя[268], то от лица мудрого, то от лица глупого; указанное же слово говорится от лица глупого. Или же можно сказать, что говорится «одна гибель у людей и скота» относительно разрушения составного, поскольку и то и другое происходит посредством отделения души от тела; но надлежит, чтобы после отделения сохранялась душа человеческая, а не душа скотов.

2. Относительно второго следует сказать, что если человеческая душа и душа скотов устанавливались бы в роде сущностным образом, то последовало бы, что они были бы в различных родах, согласно природному рассмотрению родов. Ведь в таком случае разрушимому и неразрушимому необходимо различаться по роду, хотя в некотором смысле они могут сходиться в общее, поэтому и могут быть в одном роде, согласно логическому рассмотрению. Но тогда душа находится в роде не как вид, но как часть вида. И то и другое же составное разрушимо: как то, частью чего является человеческая душа, так и то, частью чего является душа скотов; и поэтому ничто не запрещает быть им в одном роде.

3. Относительно третьего следует сказать, что истинное бессмертие, как говорит Августин, есть истинная неизменность. Неизменность же, относящуюся к выбору, то есть не могущую измениться из благого ко злому, и душа, и ангелы имеют по благодати.

4. Относительно четвертого следует сказать, что бытие сопоставляется с формой как то, что следует ей сущностным образом, а не как действие со способностью деятеля, например движение со способностью движущего. Следовательно, если нечто могло бы двигаться в течение бесконечного времени, это показывало бы бесконечность способности движущего; однако то, что нечто могло бы быть бесконечное время, не показывает бесконечность формы, благодаря которой оно существует. Как и то, что двоичность есть всегда, не указывает на ее бесконечность. Скорее

же, то, что нечто существует в течение бесконечного времени, показывает бесконечную силу того, кто является причиной ее бытия.

5. Относительно пятого следует сказать, что разрушимое и неразрушимое — сущностные предикаты, поскольку они следуют сущности как началу формальному или материальному, а не как действующему началу. Но действующее начало вечности каких-либо вещей — вне их.

6. Из этого ясно решение шестого.

7. Относительно седьмого следует сказать, что душа имеет способность существовать всегда, но она не всегда обладала этой способностью. И поэтому надлежит не то, чтобы она всегда была, а чтобы никогда не прекращалась в будущем.

8. Относительно восьмого следует сказать, что душа называется формой тела, поскольку она есть причина жизни, так как форма есть начало существования: жить же для живущего значит существовать, как говорит Философ во второй книге «О душе»[269].

9. Относительно девятого следует сказать, что душа есть такая форма, которая имеет бытие, не зависящее от того, чья она форма, — на что указывает ее деятельность, как сказано.

10. Относительно десятого следует сказать, что хотя душа есть форма по своей сущности, однако нечто может и ей соответствовать, поскольку она есть такая-то форма, то есть форма субсистирующая, но не соответствует ей, поскольку она есть форма. Так, познание подходит человеку не потому, что он есть живое существо, хотя человек является живым существом согласно его сущности.

11. Относительно одиннадцатого следует сказать, что хотя душа и тело сходятся в одно человеческое бытие, однако это бытие дается телу душой, так что человеческая душа сообщает телу его бытие, в котором оно субсистирует, что показано в предыдущих вопросах; и поэтому, если отделить тело, все же останется душа.

12. Относительно двенадцатого следует сказать, что чувственная душа у животных разрушима; но у челове-

ка, поскольку она есть в одной и той же субстанции с разумной душой,— неразрушима.

13. Относительно тринадцатого следует сказать, что человеческое тело есть материя, пропорциональная человеческой душе в отношении ее действий; но разрушение и другие недостатки привходят от необходимости материи, как указано выше. Или же можно сказать, что разрушение привходит в тело из-за прегрешения, а не от первоначального установления природы.

14. Относительно четырнадцатого следует сказать: то, что Философ говорит — не существует познания без фантасмов,— понимается относительно состояния настоящей жизни, в которой человек познает посредством души; способ же познания у отделенной души будет другим.

15. Относительно пятнадцатого следует сказать, что хотя человеческая душа не достигает того способа познания, которым познают высшие субстанции, однако доходит некоторым образом до познания, которого достаточно для показания ее неразрушимости.

16. Относительно шестнадцатого следует сказать, что хотя немногие доходят до совершенства познания, однако к некоторому познанию приходят все. Ведь ясно, что первые основания доказательств суть общие понятия души, которые принимаются интеллектом.

17. Относительно семнадцатого следует сказать, что грех полностью устраняет благодать, но ничего не отнимает от сущности вещи. Однако отнимает нечто от наклонности или способности к благодати — в той мере, в какой грех привносит нечто от противоположной расположенности; ведь говорится «отнимать нечто от природного блага», то есть от способности к благодати. Однако ничто не уничтожает все природное благо, поскольку всегда остается возможность по отношению к противоположенным расположениям, хотя все более и более отделенная от действительности.

18. Относительно восемнадцатого следует сказать, что душа, даже чувственная, не ослабевает, когда осла-

бевает тело; что ясно из того, что Философ говорит в первой книге «О душе»[270]: если старик получил бы глаз юноши, и он бы видел так же, как и юноша. Из этого ясно, что слабость действия происходит из-за слабости не души, а органа.

19. Относительно девятнадцатого следует сказать: то, что создано из ничего, может вернуться в ничто, если не сохраняется рукой Управляющего. Но не из-за этого нечто называется разрушимым, а из-за того, что имеет в себе некое начало разрушения. И в этом смысле «разрушимое» и «неразрушимое» — сущностные предикаты.

20. Относительно двадцатого следует сказать, что хотя душа, которая есть причина жизни, неразрушима, однако тело, которое принимает жизнь от души, является субъектом изменений. И поэтому оно отклоняется от расположенности, благодаря которой оно способно к восприятию жизни. И таким образом происходит разрушение человека.

21. Относительно двадцать первого следует сказать, что душа, хотя она может быть сама по себе, однако не имеет сама по себе вида, поскольку есть часть вида.

Раздел IV

О волевой способности

Введение

«Контингентное» и проблема свободы воли

1. Понятие контингентного

История употребления дериватов с этим корнем в латинской философской лексике началась с Мария Викторина (ум. ок. 360), который переводит аристотелевский глагол ἐνδέχομαι как contingere. Боэций в переводе «Об интерпретации» Аристотеля использует contingens для перевода понятия ἐνδεχόμενον («возможное»), однако не как полный эквивалент этого многозначного понятия, а в определенном смысле, выделяемом Аристотелем, — как то, что может быть или не быть.

Фома Аквинский часто использует все производные формы — согласно Index Thomisticus[271] contingentia (fem. sing.) употребляется 77 раз, contingens — 283, contingenter — 74, contingentia (neutr. pl.) — 237 раз.

Понятию contingens и родственным ему словам в контексте томистской философии трудно подобрать русский эквивалент. Основное значение глагола contingo связано с различными видами касания; реже этот глагол употребляется в значении «случаться» (в третьем лице единственного числа). В этом смысле корень этого глагола используется в европейских языках. Однако словарное «случайное» существенно искажает смысл, поскольку несет в себе смысл неожиданности, неважности того, чего не должно было бы быть, но в силу ряда обстоятельств есть. В таком смыс-

ле «случайное» покрывало бы только часть смысла «контингентного», поскольку последнее включает не только то, что бывает изредка, в немногих случаях, но и то, что имеет равные возможности по отношению к противоположным альтернативам, и даже то, что бывает часто. Во всех этих трех случаях контингентность является не чем-то внешним (например, происходящим от наличия или отсутствия препятствия, согласно стоической концепции), а проистекающим из самой природы вещи. Трактовке контингентного как случайного также препятствует и понимание как контингентного того, что зависит от разума и воли человека, обладающего свободой выбора, а также то, что контингентность природной вещи есть результат Божественного замысла.

Чаще всего понятие «контингентное» употребляется в противопоставлении к «необходимому» и синонимично «возможному». Однако «возможное» — чересчур широкое и многозначное слово; оно часто употребляется как противоположность действительному и в этом смысле не синонимично контингентному. Поэтому переводить «контингентное» как «возможное» — значило бы сделать текст более расплывчатым и неточным. Стратегия, которую мы избрали в этом отношении,— транслитерация (тем более что слово «контингентное» уже вошло в обиход в ряде наук) с пояснением значения этого понятия.

Следует также добавить, что контингентное не только является противоположностью необходимому, но и диалектически связано с ним, включает в себя элемент необходимого. Именно связь необходимого с контингентным делает возможным «третий путь» — доказательство бытия абсолютно необходимой причины (Бога) исходя из наличия в мире контингентного (Сумма теологии I, q. 2, a. 3). То, что в контингентном есть элемент необходимого, приводит к тому, что Фома употребляет выражения вроде ex necessitate contingere (случаться по необходимости), не воспринимая это как оксюморон.

2. Проблемы, связанные с понятием контингентного

С понятием контингентного связаны две взаимосвязанные фундаментальные проблемы, относительно которых велись многовековые дебаты от античности до наших дней: познает ли Бог каждое единичное событие в мире (предвидит; является Творцом) и как согласуется Божественное предвидение и предопределение с наличием контингентных явлений в природе и в человеческих действиях. Немалую трудность составляла и другая проблема: действует ли сам Бог в соответствии с необходимостью или же необходимость — эффект Его свободной воли? Первый вопрос порождал в рамках средневековой христианской философии меньшее затруднение, чем второй, и дебаты относительно него не имели остро экзистенциального характера. Но проблематичность согласования постулата о Божественном всеведении с представлением о свободной воле порождала сильный когнитивный диссонанс. Перечислить все написанные на эту тему сочинения было бы, наверное, невозможным; однако стоит напомнить о том, какую роль играет вопрос о свободе воли у Августина[272], о том, как напряженно обсуждается он в замечательном трактате «О благодати и свободе воли» Бернара Клервоского[273] (на который не раз ссылается и Фома), о спорах эпохи Реформации[274]. В современной теологии также продолжается обсуждение этого комплекса проблем — укажем, к примеру, на такие работы, как «God, Freedom and Evil» одного из крупнейших современных теологов А. Плантига[275], сборник «Проблема зла»[276], книгу «Свободная воля и христианская вера»[277] (автор —W. S. Anglin).

Вышеупомянутые проблемы Фома обсуждает неоднократно в различных сочинениях. В «Сумме теологии» (часть первая) этим темам посвящены вопрос 14 «О Божественном познании» (статья 13 «Относится ли Божественное знание к будущим контингентным событиям?»), вопрос 22 «О Божественном

провидении» (статья 4 «Сообщает ли Божественное провидение необходимость вещам, которые оно предвидит?»), вопрос 23 «О предопределении», вопросы 82 и 83 (в рамках которых ставятся проблемы — «желает ли воля чего-либо по необходимости?» (82, 1), «желает ли воля по необходимости все то, что она желает?» (82, 2), «обладает ли человек свободным произволением?» (83, 1) и пр.). Проблеме соотношения предопределения и свободной воли посвящены также глава 73 третьей книги «Суммы против язычников» и вопрос 6 из «Дискуссионных вопросов о зле» (1266—1267).

Для понимания как томистской концепции контингентного, так и того, на чем основывается решение проблемы свободы воли, важным местом является комментарий к аристотелевскому трактату «Об интерпретации»[278], для составления которого Фома использовал также перевод классического комментария Аммония Гермия, выполненный Вильгельмом из Мёрбке (1268)[279], и комментарий Боэция. В своем комментарии Фома различает, вслед за Аристотелем, три типа явлений (lect. 13, n. 9):

1) те, которые происходят редко и зависят от случая и судьбы (quaedam enim contingunt ut in paucioribus, quae accidunt a casu vel fortuna),

2) те, которые равным образом могут быть и не быть (такие коренятся в свободном выборе человека),

3) те, которые происходят в большинстве случаев (eveniunt ut in pluribus), и они причиняются из природы.

Фома обращает внимание на то, что третья категория также подпадает у Аристотеля под понятие контингентного — от первой категории она отличается лишь количественно.

Соотношение возможного[280] и необходимого обсуждается далее, в лекции 14. Фома анализирует, основываясь на материале комментария Боэция, различные мнения относительно возможного и необходимого (1, 14, 8):

1) Концепция Диодора[281] поясняет эти понятия исходя из результата (secundum eventum):

невозможное — то, чего никогда не будет,

необходимое — то, что будет в любом случае (semper),

возможное — то, что в некоторых случаях будет, в некоторых — нет (quandoque erit, quandoque non erit).

2) Концепция стоиков поясняет их через внешнее препятствие (secundum exteriora prohibentia):

необходимое — то, чему ничто не препятствует,

невозможное — то, чему всегда нечто препятствует,

возможное — то, чему нечто может препятствовать, а может и не препятствовать.

Эти две концепции Фомой сразу же отвергаются. Концепция (1) — поскольку она предшествующее объясняет через последующее (a posteriori): ведь нечто является необходимым не потому, что оно будет в любом случае, а напротив, нечто будет в любом случае, поскольку оно необходимо. Концепция (2) — поскольку она дает определение от внешнего, акцидентального; но не необходимое — то, чему ничто не препятствует, а напротив, если нечто необходимо, то ему ничто не может препятствовать.

3) Следующая концепция более приемлема, поскольку она исходит «из природы самих вещей»:

необходимое — то, что определено по своей природе только к бытию,

невозможное — то, что определено только к небытию,

возможное — и к тому и к другому.

Возможное также имеет два вида:

а) то, что относится к бытию и небытию одинаково,

б) то, что в большей степени склонно к одной из альтернатив.

Боэций приписывает эту концепцию Филону[282], однако Фома замечает, что здесь мы имеем дело с мнением Аристотеля, причем второе деление он отождествляет с аристотелевским:

а) контингентное как результат свободного выбора относительно того, что находится в нашем распоряжении,

б) контингентное как результат того, что материя находится в потенции к двум противоположностям — в природных вещах[283].

Фому в гораздо большей степени занимает первое, причем стоит отметить, что характерным для свободного контингентного он считает равновесие альтернатив,— ситуация, когда возможности распределяются равным образом, представляется ему качественно иной, чем несимметричная контингентность (невольно напрашивается аналогия с интересом к таким ситуациям, точкам бифуркации, в современной науке). Однако прежде всего Фома обращается к анализу природного контингентного. Он считает аристотелевское объяснение контингентного в природе через потенциальность материи недостаточным, ведь в небесных телах, в которых наличествует потенция к месту (potentia ad diversa ubi), ничего не случается контингентно, а только из необходимости. Поэтому помимо самой потенциальности материи для совершения контингентного события необходимо действие активной потенции, которая была бы не предопределена к чему-то одному.

Контингентность в природе можно попытаться свести к необходимости, как то делают стоики[284], считавшие, что все в природе происходит по необходимости, согласно судьбе, понимая под судьбой серию причин: если отдельно взятая причина может считаться недостаточной для произведения некоего события с необходимостью, то взаимосвязь и содействие множества причин не оставляют места для случая. Однако Фома защищает контингентность и в природном мире (используя аргументацию из шестой книги «Метафизики»). Первый аргумент: причину имеет только то, что возникает сущностным образом (per se); то же, что существует per accidens, не обладает причиной, поскольку в собственном смысле есть не нечто сущее, а, скорее, не сущее (что согласно и с мнением Платона). Так, «бытие белым» или «бытие образованным» имеет причину, но не может существовать такой причины, по которой «белое» стало бы

«образованным». Второй аргумент (против стоического положения, что из достаточной причины неизбежно следует действие): не всякая достаточная причина такова, что ей ничего не может препятствовать (так, огонь достаточная причина для воспламенения дерева, но разбрызгивание воды может препятствовать осуществлению воспламенения). Наконец, теория стоиков приводит к абсурдным причинно-следственным цепочкам: человек съел соленое — захотел пить — пошел домой напиться — там оказались разбойники и его убили. Следовательно, в тот момент, как он съел соленое, предопределена его смерть[285].

Критика детерминистских концепций, таких как стоическая, представляла отнюдь не академический или исторический интерес, поскольку они активно проникали в европейское сознание из арабской философии. Другой приметой времени было увлечение астрологией, основывающейся на представлении, что человеческая жизнь зависит от движения небесных светил, а стало быть, отрицающей или минимизирующей возможность свободы выбора. В некоторой степени эти изыскания стимулировались рецепцией учения Аристотеля, в «Физике» которого большая роль отводилась «тюхэ» (случаю)[286]. Современные исследователи так комментируют рецепцию «тюхэ»: «Слова Аристотеля не были фаталистическими или механистическими. Тем не менее многие христиане в Средние века пытались объяснить явно случайные события на земле посредством астрологии (astronomia iudicialis) или некоторыми другими формами предсказания. То есть они пытались объяснить будущие события Судьбой, звездами или некоторыми сотворенными высшими силами... Проблема в отношении этого фатализма заключалась в том, что он отрицал свободную волю человека, которая, конечно, очень важна для христианства. Тем не менее средневековые ученые были вдохновлены идеей влияния небесных тел или интеллигенций на земные феномены. Многие из схоластов, особенно Альберт Великий и Роджер Бэкон, были весьма доверчивы насчет этих влияний

на атмосферу, телесный гумор и человеческие эмоции»[287].

Критика основоположений астрологии базируется на том, что интеллект и воля — способности, не являющиеся результатом деятельности телесного органа, поэтому ничто телесное, будь то даже небесные тела, не может прямо, per se, воздействовать на них, хотя на чувственную способность, связанную с деятельностью телесных органов, небесные тела оказывают воздействие. Поэтому приписывать небесным телам влияние на интеллект и волю могут только те, кто, подобно Эмпедоклу, не проводят различия между интеллектом и чувством. Чувство, а через него и звезды, конечно, воздействуют на интеллект, но не необходимым образом.

Однако все события, даже контингентные, охватываются Божественным предопределением, ведь Божественное познание и воля едины с Его бытием. Но как Его бытие охватывает все, что каким бы то ни было образом есть, поскольку все существует, лишь будучи причастно Божественному бытию, так и Его познание охватывает все, что может быть познано, а воля — все желания и все желаемое. Но не значит ли это, что все, что происходит, случается по необходимости, ведь Божественное знание безошибочно, а Божественная воля — неизменна?

Эту сложную апорию Фома решает путем ее принципиального переформулирования, перевода в другую плоскость рассуждения, в которой она получает возможность решения. Корень этой апории Фома видит в особенности словоупотребления, когда сфера Божественного описывается в тех понятиях, которые выработаны для описания совершенно другого мира, привычного для нас, что приводит к антропоморфизации Божественных свойств. К сожалению, другого опыта и другого языка у нас нет. Сам Фома также пользуется аналогиями из человеческого мира, обнаруживая связь случайного и необходимого и в мире повседневности. Так, он обращает внимание на то, что человеческий интеллект может воспринимать как одно то,

что сходится акцидентально и не является по сути одним, а именно когда он составляет единое предложение, как, например, «белый есть образованный». Эта способность может использоваться и для того, чтобы практически предопределить случайные события: так, двое слуг могут встретиться на улице и воспринимать свою встречу как случайную, хотя она есть результат намерения их хозяина, причем хозяин мог иметь намерение, чтобы эта встреча воспринималась ими как неожиданность.

Однако, описывая сферу Божественного, мы должны постоянно помнить о неадекватности нашего тезауруса и иметь в виду, что «познание», «воля» и прочие слова приобретают иной смысл при употреблении их по отношению к Богу. Фома рассматривает вопрос о соотношении Божественного провидения и случайных событий и со стороны Божественного познания, и со стороны Божественной воли, стремясь доказать, что ни Божественное познание, ни Божественная воля не исключают случайного. При этом он стремится зафиксировать принципиальное различие человеческих и Божественных способностей.

Божественное познание отличается от нашего тем, что оно находится вне времени. Чтобы пояснить это отличие, Фома обращается к пространственному примеру, мотивируя это тем, что, согласно четвертой книге «Физики», существует параллель между протяженностью, движением и временем. Представим себе ряд людей, идущих в одном направлении по дороге. Каждый из них будет видеть тех, кто идет впереди (прошел раньше), и не будет видеть тех, кто идет сзади. Человек же, находящийся на башне, из которой будет видна вся дорога, будет видеть всех прохожих одновременно. Так и Бог, находясь сверх времени, видит все времена как настоящее. Отличительное же свойство нашего познания заключается в том, что оно подчинено времени, что проявляется в том, что вещь мыслится как существующая в прошлом, настоящем или будущем, и в том, что суждение, выносимое разумом, непременно включает в себя глагол, подпадающий под категорию времени.

Особая проблема для человеческого познания — познание будущих явлений, которые нам даны не сами по себе как таковые, а как потенциально заключенные в своих причинах. Поэтому о том будущем, что следует из своих причин с необходимостью, мы можем иметь точное знание, о том же, чему нечто может помешать,— лишь предположительное (per coniecturam). О том же, что находится в потенции к противоположным вариантам развития событий, мы не можем иметь точного знания никоим образом.

Божественное познание созерцает то, что для нас является будущим, не в причинах (хотя Бог видит и связь причин), а как актуально существующее. Но Божественное предвидение не исключает контингентность, ведь даже наше актуальное познание того, что, например, Сократ в данный момент сидит, не является основанием для отрицания того, что Сократ — свободное существо и данный акт сидения есть результат его незапрограммированного выбора[288].

Божественная воля также не исключает контингентность. Ведь она является причиной всего сущего, включая и разнообразные отличия сущего, в том числе и различия возможного и необходимого. Для необходимых следствий она устанавливает необходимые причины, для контингентных — контингентные. Сама же Божественная воля превосходит порядок необходимости и контингентности, чего нельзя сказать о человеческой воле или о любой другой причине. Другие агенты или не испытывают недостатка, и в таком случае их действие необходимо, или испытывают недостаток, и в таком случае действия контингентны. Но Божественная воля абсолютно бездефицитна, однако эффекты она продуцирует самые разные.

Наконец, Фома в «Комментарии к „Об истолковании“» затрагивает еще одну апорию. Человеческая воля всегда направлена на блаженство (по определению; «желать зла» — с точки зрения Фомы, противоречивое высказывание). Не получается ли в таком случае, что человек принимает решения по необходимости?

Чтобы прояснить этот вопрос, Фома проводит аналогию между благим и истинным. Есть истинное, известное само по себе, — первые недоказуемые начала, которые интеллект постигает с необходимостью. Такие очевидные начала весьма немногочисленны из-за слабости человеческого интеллекта, поэтому человек от начал продвигается при помощи рассуждения к истинам «известным на основании другого». Однако некоторые из выводов следуют из начал с необходимостью, другие же не имеют однозначного соотношения с началами, хотя интеллект «по некотором мотивам» более склонен к их принятию.

Так и блаженство является высшей целью, однако для достижения этого высшего блага средствами служат другие блага, «которые соотносятся с целью как заключения с началами». Таким образом, блага, без которых невозможно было бы достижение блаженства, желаются также с необходимостью (благо существовать, жить, мыслить). Частные же блага, например выбор того или иного блюда, не имеют прямой и однозначной связи с высшим благом. Разумеется, выбором блюда не исчерпывается свободная деятельность человека. Но здесь Фома старается обсуждать проблему в рамках комментария к Аристотелю, пользуясь теми средствами, которые допустимы комментируемыми текстами. С другой стороны, Фома выполняет программу-минимум, демонстрируя, что существует свобода выбора хотя бы в такой слабой версии: «это сказано ради сохранения корней контингентности, как их полагает Аристотель» — так определяет сказанное сам Фома. Более сильные версии и аргументы даются в «Сумме теологии», «Дискуссионных вопросах о зле», «Сумме против язычников». Приведем в заключение статьи аргумент из главы 73 части третьей «Суммы против язычников» («О том, что Божественное провидение совместимо с наличием контингентного в творении»), в котором дается куда более высокая оценка человеческой свободы воли: «Конечная цель каждого существа — достигнуть сходства с Богом, поэтому противоречило бы предопределению

отнимать у существа то, посредством чего оно достигает Божественного сходства. Но добровольный деятель достигает сходства с Богом, действуя свободно, поскольку Бог обладает свободной волей»[289].

Вниманию читателя предлагается прежде всего ряд статей из первой части «Суммы теологии», посвященных соотношению Божественного провидения и наличию в мире контингентного. Прежде всего обсуждается вопрос о том, может ли Бог познавать контингентные будущие события (статья 13 из вопроса 14, «О Божественном познании»). Отношению контингентного и Божественной воли посвящены статья 3, «Волит ли Бог все с необходимостью?», и статья 8, «Придает ли Божественная воля необходимость волимым Им вещам?» (из вопроса 19 «О Божественной воле»). Проблема провидения рассматривается в ряде статей из вопроса 22, «О Божественном провидении» (статья 2 «Все ли подлежит Божественному провидению?»; статья 3 «Относится ли Божественное провидение ко всему непосредственным образом?»; статья 4 «Сообщает ли Божественное провидение необходимость вещам, которые оно предвидит?»)[290].

Далее следуют статьи из вопросов «О воле» (вопрос 82) и «О свободном произволении» (вопрос 83). Завершают подборку тексты из «Суммы теологии»: вопрос 6 («О произвольном и непроизвольном»), статья 1 («Есть ли выбор (electio) действие воли или разума?») из вопроса 13 и статьи 5 («Зла ли воля, не согласующаяся с заблуждающимся разумом?») и 6 («Блага ли воля, согласующаяся с заблуждающимся разумом?») из вопроса 19.

Из «Суммы теологии», части I

Вопрос 14. О Божественном познании[291].

Статья 13. Относится ли Божественное знание к будущим контингентным [событиям]?

1. Кажется, что Божественное знание не относится к будущим контингентным [событиям]. Ведь от необходимой причины происходит необходимое действие. Но Божественное знание является причиной познанного, как было сказано выше[292]. Следовательно, поскольку оно само является необходимым, то и познанное им должно быть необходимым. Следовательно, Божественное знание не относится к контингентному.

2. Кроме того, у всякого условного положения, чей антецедент является необходимым абсолютным образом, консеквент также является необходимым абсолютным образом. Ведь антецедент относится к консеквенту, как начало к заключению; из необходимых же начал следует только необходимое заключение, как доказывается в первой [книге] «Второй аналитики»[293]. Но является истинным следующее условное положение: «Если Бог познал, что нечто будет существовать, то оно будет существовать», поскольку Божественное знание существует только относительно истинного. Антецедент же этого условного положения является абсолютно необходимым, — с одной стороны, поскольку он вечен, с другой стороны, поскольку обозначается прошедшим [временем]. Следовательно, и консеквент является абсолютно необходимым. Сле-

довательно, все познаваемое Богом является необходимым. И, таким образом, Божественное знание не относится к контингентному.

3. Кроме того, все познанное Богом является сущим необходимым образом, поскольку даже все познанное нами является сущим необходимым образом; но при этом знание Бога является более достоверным, чем наше знание. Однако никакое контингентное будущее не является сущим необходимым образом. Следовательно, никакое контингентное будущее не является познанным Богом.

Но против то, что говорится в Псалме (32: 15): «Он создал сердца всех их и вникает во все дела их», то есть людей. Но дела людей являются контингентными, как подлежащие свободному выбору. Следовательно, Бог знает будущие контингентные [события].

Отвечаю: следует сказать, что, как было показано выше[294], Бог знает не только то, что существует актуально, но также те [вещи], что существуют только в Его потенции, то есть — творения; некоторые же из них являются контингентными будущими [событиями] для нас; следовательно, Бог познает контингентные будущие [события].

Для очевидности этого следует заметить, что нечто контингентное может быть рассмотрено двояким образом. Одним образом — в себе самом, согласно тому, что оно уже актуально существует. И, таким образом, оно рассматривается не как будущее, а как настоящее, и не как могущее произойти тем или другим образом (ut ad utrumlibet contingens), а как определенное к одному. И благодаря этому оно может безошибочным образом подлежать достоверному познанию, например чувству зрения, когда я вижу, что Сократ сидит. Другим образом контингентное может быть рассмотрено как существующее в своей причине. И в таком случае оно рассматривается как будущее и как контингентное, еще не определенное к одному, поскольку контингентная причина относится к противоположному. Таким образом, контингентное не подлежит с достоверностью какому-либо познанию.

Поэтому если некто познает контингентное действие только в его причине, то он имеет о нем лишь предположительное знание.

Бог же познает все контингентное не только как оно существует в своей причине, но так же каждое из них как актуальное само по себе. И хотя контингентное становится актуальным последовательно, Бог познает контингентное не последовательно, каково оно в своем существовании и как познаем мы, а одновременно. Ведь Его познание соразмерно вечности, как и Его бытие, вечность же, существуя вся одновременно, охватывает все времена, как было сказано выше[295]. Поэтому все, что существует во времени, для Бога является настоящим от вечности, не только на том основании, что Он имеет у Себя идеи (rationes) как настоящие, как говорят некоторые, но поскольку Его взгляд от вечности распространяется на все, как оно существует в своем настоящем (praesentialitas). Поэтому ясно, что контингентное познается Богом безошибочно, коль скоро подлежит Божественному взору согласно своему наличию, и тем не менее является будущим контингентным [событием] в соотнесенности со своей причиной.

1. Итак, относительно первого следует сказать, что хотя высшая причина является необходимой, однако действие может быть контингентным благодаря ближайшей контингентной причине, например: произрастание растения является контингентным из-за ближайшей контингентной причины, хотя движение солнца, которое является первой причиной, является необходимым. И схожим образом познанное Богом является контингентным из-за ближайшей причины, хотя Божественное знание, которое является первой причиной, является необходимым.

2. Относительно второго следует сказать: некоторые говорят, что антецедент, «то, что Бог познал это контингентное будущее [событие]», является не необходимым, а контингентным, поскольку хотя он в прошедшем времени, но подразумевает отношение к будущему. Но это не отменяет его необходимость,

поскольку то, что имело отношение к будущему, имело его с необходимостью, даже если будущее следует не всегда. Другие же говорят, что этот антецедент является контингентным, поскольку составлен из необходимого и контингентного; так, контингентным является высказывание «Сократ есть белый человек». Но это [возражение] также является ничтожным. Ведь когда говорится: «Бог познал, что это контингентное будет существовать», то контингентное полагается здесь как предмет [обозначаемый] словом, а не как первичная часть высказывания, поэтому контингентность или необходимость [предмета, о котором говорится в высказывании,] ничего не привносит для того, чтобы само высказывание было необходимым или контингентным, истинным или ложным. И таким же образом «я сказал, что человек есть осел» может быть истинным так же, как и «я сказал, что Сократ бежит» или «...что Бог есть», и тот же довод существует относительно необходимого и контингентного. Поэтому следует сказать, что этот антецедент является необходимым абсолютным образом. Однако не следует, говорят некоторые, чтобы и консеквент был необходимым абсолютным образом, поскольку антецедент является причиной, отдаленной от консеквента, который является контингентным благодаря ближайшей причине. Но это [возражение] является ничтожным. Ведь условное положение, чей антецедент был бы необходимой отдаленной причиной, а консеквент — контингентным действием, было бы ложным, как, например, если бы я сказал: «Если солнце движется, то трава будет расти». И поэтому следует говорить иначе: что когда в антецеденте полагается нечто относящееся к действию души, то консеквент следует понимать не согласно тому, что он есть сам по себе, а согласно тому, что он есть в душе, ведь одним является бытие вещи самой по себе и иным — бытие вещи в душе. Как, например, если я говорю: «Если душа познает нечто, то оно нематериально», то следует понимать так, что оно является нематериальным согласно тому, что оно находится в интеллекте, а не

согласно тому, что оно [таково] само по себе. И схожим образом если я говорю: «Если Бог познал нечто, то оно будет», то консеквент следует понимать сообразно тому, что [нечто] подлежит Божественному знанию, то есть коль скоро оно существует в своем наличии. И, таким образом, он необходим, как и антецедент, поскольку все, что есть, пока оно есть, с необходимостью существует, как говорится в первой [книге] «Об истолковании»[296].

3. Относительно третьего следует сказать: то, что приводится в актуальное состояние во времени, познается нами последовательно во времени, но Богом — в вечности, которая превыше времени. Поэтому для нас, поскольку мы познаем будущие контингентные [события] как таковые, они не могут быть достоверными, но [они достоверны] только для Бога, чье познание существует в вечности превыше времени — подобно тому как тот, кто идет по дороге, не видит тех, кто будет идти после него, но тот, кто с некоторой высоты видит всю дорогу, одновременно видит всех проходящих по дороге. И поэтому даже то, что познается нами, должно быть необходимым согласно тому, что оно есть само по себе, поскольку то, что суть контингентные будущие [события] сами по себе, не может быть познано нами. Но то, что познано Богом, должно быть необходимым согласно способу, посредством которого оно подлежит Божественному познанию, как было сказано, но не абсолютным образом, согласно которому оно рассматривается в собственных причинах. Поэтому и это утверждение, что все познанное Богом существует с необходимостью, обычно понимается в различных смыслах, поскольку [речь] может идти либо о вещи, либо о сказанном. Если это понимается о вещи, то оно является разделенным и ложным, и смысл его в том, что всякая вещь, которую познает Бог, является необходимой. Или можно понимать относительно сказанного, и, таким образом, оно является составным и истинным, и смысл его в том, что это сказанное, которое является познанным Богом, является необходимым. Но этому

противостоят некоторые, говоря, что такое различие имеет место в формах, отделимых от субъекта; как если я говорю: «белое может быть черным», и это является ложным относительно сказанного и истинным относительно вещи, ведь вещь, которая является белой, может быть черной; но это сказанное — «белое есть черное» — никогда не может быть истинным. В формах же, неотделимых от субъекта, вышеупомянутое различие не имеет места; как если я говорю: «черный ворон может быть белым», то и в том и в другом смысле это является ложным. Бытие же, познанное Богом, неотделимо от вещи, поскольку то, что познано Богом, не может быть непознанным. Но это обстоятельство имело бы место, если бы то, что я называю познанным, подразумевало бы некоторую расположенность, присущую субъекту. Но когда подразумевается действие познающего, то самой познанной вещи, хотя бы она и познавалась всегда, можно атрибутировать нечто согласно ей самой, что не атрибутируется ей, коль скоро она подлежит акту познания, как «быть материальным» атрибутируется камню самому по себе, но не атрибутируется ему согласно тому, что он является умопостигаемым.

Вопрос 19. О Божественной воле[297].

Статья 3. Волит ли Бог с необходимостью все, что Он волит?

1. Кажется, что все, что Бог волит, Он волит с необходимостью. Ведь все, что волит Бог, Он волит от вечности, иначе Его воля была бы изменяемой. Следовательно, все, что Он волит, Он волит с необходимостью.

2. Кроме того, Бог волит иное, чем Он Сам, коль скоро Он волит Свою благость. Но Бог волит Свою благость с необходимостью. Следовательно, Он волит с необходимостью нечто иное, чем Он Сам.

3. Кроме того, нечто, естественным образом существующее от Бога, является необходимым, поскольку Бог

Сам по Себе — необходимое бытие и начало всякой необходимости, как было показано выше[298]. Но для Него естественно волить то, что Он волит, поскольку в Боге не может быть ничего противоречащего естеству, как говорится в пятой [книге] «Метафизики»[299]. Следовательно, то, что Бог волит, Он волит с необходимостью.

4. Кроме того, «существует не необходимым образом» равнозначно «может и не существовать». Следовательно, если не является необходимым, чтобы Бог волил нечто из того, что Он волит, то возможно, чтобы Он не волил этого; и возможно, чтобы Он волил то, чего Он не волит. Следовательно, Божественная воля контингентна по отношению к тому и другому, и, таким образом, она несовершенна, поскольку все контингентное несовершенно и изменяемо.

5. Кроме того, тот, кто относится к тому и другому [равным образом], не действует, если не склоняется чем-либо к одному [из них], как говорит Комментатор[300] ко второй [книге] «Физики». Следовательно, если воля Бога в чем-либо относится к тому и другому [равным образом], то следует, чтобы Он определялся к действию чем-либо другим и, таким образом, имел бы некоторую более первичную причину.

6. Кроме того, то, что Бог знает, Он знает с необходимостью. Но как Божественное знание является Его сущностью, так и Божественная воля. Следовательно, то, что Бог волит, Он волит с необходимостью.

Но против то, что говорит [о Боге] Апостол (Ефес. 1: 11): «Тот, Кто творит все по решению Своей воли». То же, что мы творим по решению воли, мы волим не по необходимости. Следовательно, то, что волит Бог, он волит не по необходимости.

Отвечаю: следует сказать, что нечто называется необходимым двояким образом, то есть в абсолютном смысле и исходя из предпосылки. Нечто считается необходимым в абсолютном смысле или из-за расположения терминов, а именно поскольку предикат находится в определении субъекта (как необходимым является то, что человек есть животное) или поскольку субъект относится к понятию предиката

(как необходимым является то, что число четное или нечетное). И в этом смысле не является необходимым то, что Сократ сидит. Однако, хотя это [высказывание] не является необходимым в абсолютном смысле, оно может быть названо необходимым исходя из предпосылки, ведь если предпослано, что он сидит, то необходимо, чтобы он сидел, пока он сидит.

Таким образом, относительно того, что волит Бог, следует принять во внимание, что нечто, волимое Богом, является необходимым в абсолютном смысле, однако это не является истинным в отношении всего, что Он волит. Ведь Божественная воля имеет необходимое расположение (habitudo) к Своей благости, то есть Своему собственному объекту. Поэтому Бог с необходимостью волит, чтобы Его благость существовала; так и наша воля с необходимостью волит блаженства. Так и всякая иная способность имеет необходимую расположенность к собственному и первичному объекту, как зрение — к цвету, поскольку к его понятию относится то, что оно направляется на него.

Отличное же от Себя Бог волит, коль скоро упорядочивает его к Своей благости как к цели. То же, что существует для цели, мы волим не с необходимостью (как волим цель), если оно не таково, что без него цель не может быть достигнута (как когда мы желаем пищи, если желаем сохранить жизнь, и желаем корабль, если хотим переправиться). Но в таком случае мы не из необходимости желаем то, без чего цель может быть достигнута, как, например, коня для прогулки, поскольку мы можем идти без него (и то же в других [случаях]). Поскольку же благость Бога совершенна и может существовать без чего-либо другого, ведь ничто не прибавляет ей совершенства от другого, то, следовательно, воление отличного от Него не является необходимым в абсолютном смысле, однако необходимо исходя из предпосылки, ведь если предпослано, что Он нечто волит, то Он не может этого не волить, поскольку Его воля не может изменяться.

1. Итак, относительно первого следует сказать: из того, что Бог нечто волит от вечности, не следует, что

необходимо, что Он это волит, иначе, чем исходя из предпосылки.

2. Относительно второго следует сказать, что, хотя Бог с необходимостью волит Свою благость, однако то, что Он волит ради Своей благости, Он волит без необходимости, поскольку Его благость может существовать без других [вещей].

3. Относительно третьего следует сказать, что не является естественным, когда Бог волит нечто из другого [чем Он], поскольку Он волит не из необходимости. И тем не менее это не является неестественным или противоестественным, а произвольным (voluntarium).

4. Относительно четвертого следует сказать, что иногда некоторая необходимая причина имеет не необходимую расположенность к какому-либо действию, происходящую из-за недостаточности в действии, а не из-за недостаточности в причине. Так, сила солнца имеет не являющуюся необходимой расположенность к чему-либо из того, что случайным образом происходит здесь, не из-за недостатка солнечной силы, а из-за недостатка действия, происходящего от причины не по необходимости. И схожим образом то, что Бог без необходимости волит нечто из того, что Он волит, происходит не из-за недостатка Божественной воли, а из-за недостатка, который подобает предмету воления согласно Его понятию, то есть поскольку оно таково, что совершенная благость Бога может существовать без него. И этот недостаток присущ всякому сотворенному благу.

5. Относительно пятого надлежит сказать, что контингентная сама по себе причина должна определяться к действию чем-либо внешним. Но Божественная воля, которая сама по себе обладает необходимостью, сама определяет себя к предмету воления, к которому имеет не необходимую расположенность.

6. Относительно шестого следует сказать, что как Божественное бытие само по себе необходимо, так и Божественное воление, и Божественное знание; однако имеет необходимую расположенность Божественное знание к познаваемому, но не Божественная воля к предмету воления. Это происходит потому, что знание

относится к вещам согласно тому, что они есть в познающем, воля же относится к вещам согласно тому, что они есть сами по себе. Следовательно, поскольку все иное [чем Бог] имеет абсолютное бытие согласно тому, что оно есть в Боге, а не согласно тому, что оно есть само по себе, то оно имеет абсолютную необходимость, так что оно необходимо само по себе; поэтому все, что Бог знает, Он знает с необходимостью, но не все, что Он волит, Он волит с необходимостью.

Статья 8. Придает ли Божественная воля необходимость вещам?

1. Кажется, что воля Бога придает волимым Им вещам необходимость. Ведь Августин говорит в «Энхиридионе»[301]: «Никто не будет спасен, кроме того, кого Бог захочет спасти. И потому дóлжно просить Его, чтобы Он захотел, поскольку если Он захочет, то это необходимо произойдет».

2. Кроме того, всякая причина, которой нельзя воспрепятствовать, производит свое действие с необходимостью, поскольку природа всегда действует одинаковым образом, если что-либо не воспрепятствует, как говорится во второй [книге] «Физики»[302]. Но воле Бога нельзя воспрепятствовать, ведь Апостол говорит (Римл. 9: 19): «Кто устоит против Его воли?» Следовательно, воля Бога придает волимым Им вещам необходимость.

3. Кроме того, то, что получает необходимость от более первичного, является необходимым в абсолютном смысле; так, животное с необходимостью является смертным, поскольку является составленным из противоположного. Но вещь, сотворенная Богом, относится к Божественной воле как к чему-то более первичному, от чего она получает необходимость, поскольку истинным является такое условное положение (conditionalis): если Бог волит нечто, то оно существует; но всякое истинное условное положение является необходимым. Итак, следует, что все, что волит Бог, является необходимым в абсолютном смысле.

Но против: Бог волит, чтобы возникло все благое, что возникает. Следовательно, если Его воля придает вещам необходимость, то следует, чтобы все благое происходило с необходимостью. И, таким образом, исчезает свободное произволение, размышление (consilium) и все такого же рода.

Отвечаю: следует сказать, что Божественная воля придает необходимость некоторым предметам воления, но не всем. Некоторые хотели отнести основание этого к средним причинам, поскольку то, что производится посредством необходимых причин, является необходимым, то же, что производится посредством контингентных причин, является контингентным. Но это положение не кажется удовлетворительным по двум [причинам]. Во-первых, поскольку действие какой-либо первой причины является контингентным из-за второй причины на том основании, что действию первой причины препятствует действие второй причины; так, силе солнца препятствует недостаток, существующий в растении. Но никакой недостаток во вторичной причине не может препятствовать тому, чтобы Бог производил Свое действие. Во-вторых, если отличие контингентного от необходимого относится только ко вторым причинам, то следует, чтобы это происходило помимо намерения и воли Бога, что недопустимо.

Поэтому лучше сказать, что это случается ради действенности Божественной воли. Ведь когда некоторая действующая причина приходит к действию, то действие следует причине не только согласно тому, что оно происходит, но также согласно способу его становления и бытия, ведь из-за слабости действующей силы в семени случается, что сын рождается несхожим с отцом в акциденциях, которые относятся к способу бытия. Итак, поскольку Божественная воля является наиболее действенной, следует не только то, что происходит нечто, чему Бог волит происходить, но и то, чтобы оно происходило таким образом, каким Бог волит ему происходить. И одному Бог волит происходить с необходимостью, другому же — контингентно, чтобы существовал порядок в вещах ради совершенст-

вования универсума. И поэтому одним действиям Он предназначил необходимые причины, которые не могут претерпевать ущерб и от которых действия происходят с необходимостью, другим же предназначил контингентные, могущие претерпевать ущерб причины, от которых действия происходят контингентным образом. Следовательно, действия, волимые Богом, происходят контингентным образом не из-за того, что ближайшие причины контингентны, а из-за того, что Бог пожелал, чтобы они происходили контингентным образом, предназначив для них контингентные причины.

1. Итак, относительно первого следует сказать, что в этих словах Августина дóлжно понимать необходимость в вещах, волимых Богом, не абсолютно, а условно, ведь необходимо, чтобы истинным было условное положение: если Бог нечто волит, то необходимо, чтобы оно существовало.

2. Относительно второго следует сказать, что из того, что ничто не может устоять против Божественной воли, следует не только, чтобы волимое Богом происходило, но и то, чтобы оно происходило контингентным или необходимым образом, так, как Он волит ему происходить.

3. Относительно третьего следует сказать, что последующее имеет необходимость от первичного согласно способу первичного. Поэтому и то, что происходит по воле Бога, имеет такую необходимость, какую Бог волит, чтобы оно имело, то есть или абсолютную, или только условную. И, таким образом, не все является абсолютно необходимым.

Вопрос 22. О Божественном провидении[303].

Статья 2. Все ли подлежит Божественному провидению?

1. Кажется, что не все является предметом Божественного провидения. Ведь никакой предмет провидения не является случайным (fortuitum). Следова-

тельно, если бы все было предвидимым Богом, то ничто не было бы случайным и, таким образом, исчезли бы случай и удача (casus et fortuna), что является противоречащим общепринятому мнению.

2. Кроме того, всякий мудрый провидец исключает, если может, недостаток и зло из того, относительно чего питает заботу. Мы же видим, что в вещах существует много злого. Следовательно, или Бог не может этому воспрепятствовать и, таким образом, не является всемогущим, или не имеет заботу обо всем.

3. Кроме того, то, что происходит с необходимостью, не требует предвидения или благоразумия, поскольку, согласно Философу в шестой [книге] «Этики»[304], благоразумие есть правильное понимание (ratio) случайного, относительно которого существует решение и выбор. Поскольку же многое в вещах происходит с необходимостью, то, следовательно, не все подлежит провидению.

4. Кроме того, все, что предоставляется самому себе, не подлежит провидению какого-либо управляющего. Но человек предоставлен Богом самому себе, согласно следующему в пятнадцатой [книге] Екклесиаста (Сир. 15: 14): «Бог сделал человека в начале, и отдал его в руки его собственного решения», и в особенности дурного, согласно следующему (Пс. 80: 13): «Он предоставил им [действовать] согласно желаниям их сердец». Следовательно, не все подлежит Божественному провидению.

5. Кроме того, Апостол говорит (1 Кор. 9: 9): «Бог не печется о волах» — и на том же основании — о всех неразумных творениях. Следовательно, не все подлежит Божественному провидению.

Но против: в восьмой [Книге] Премудрости (8: 1) о Божественной мудрости говорится, что она «быстро распространяется от одного конца до другого и все устрояет на пользу».

Отвечаю: следует сказать, что некоторые полностью отвергали провидение, как Демокрит и эпикурейцы, полагающие, что мир сотворен случайно. Некоторые же полагали, что только неразрушимое под-

лежит провидению, а разрушимое — не в отношении индивидов, но в отношении видов: ведь они неразрушимы. От их лица в Книге Иова (22: 14) говорится: «Облака — завеса Его; Он обходит небесную ось, и не смотрит на нас». Но Моисей исключает из общности разрушимого людей из-за величия интеллекта, которому они причастны, относительно же других разрушимых творений он следовал мнению других.

Однако необходимо сказать, что все подлежит Божественному провидению не только в общем, но и в единичном. Это явствует из следующего: ведь поскольку всякий действующий действует ради цели, то подчинение действия цели распространяется настолько, насколько распространяется причинность первого действующего. И из-за этого случается, что в действиях какого-либо действующего происходит нечто не подчиненное цели, поскольку это действие следует из какой-либо другой причины, внешней намерению действующего. Причинность же Бога, то есть первого действующего, распространяется вплоть до всего сущего не только по отношению к началам вида, но также по отношению к индивидуальным началам и не только на неразрушимое, но также и на разрушимое. Поэтому необходимо, чтобы все, что имеет бытие каким-либо образом, было подчинено цели, положенной от Бога, согласно следующему у Апостола (Римл. 13: 1): «Те, кто суть от Бога, — подчинены цели»[305]. Следовательно, поскольку провидение Бога есть не что иное, как основание (ratio) подчинения вещей цели, как было сказано, то необходимо, чтобы все в такой степени подлежало провидению, в какой оно причастно бытию. И сходным образом выше было показано[306], что Бог познает все: и общее, и частное. А поскольку Его познание относится к вещи так, как познание в некотором искусстве к произведению искусства, как выше было сказано[307], то необходимо, чтобы все подлежало Его порядку, подобно тому как все произведения искусства подлежат порядку искусства.

1. Итак, относительно первого следует сказать, что по-разному дело обстоит с универсальными причи-

нами и с частными причинами. Ведь нечто может избежать порядка частной причины, но не порядка универсальной причины. Ведь нечто изымается из порядка частной причины только из-за некоторой другой препятствующей частной причины; так, действие воды препятствует сжиганию дерева. Поэтому, поскольку все частные причины подводятся под универсальную причину, невозможно, чтобы какое-либо действие избежало порядка универсальной причины. Следовательно, коль скоро какое-либо действие избегает порядка какой-либо частной причины, то говорится, что это произошло случайно или беспричинно относительно частной причины; но относительно универсальной причины, от порядка которой оно не может отклониться, говорится, что это было предвиденным. Так и встреча двух слуг, хотя по отношению к ним она случайна, является, однако, предвиденной господином, который умело направил их в одно место таким образом, чтобы один не знал о другом.

2. Относительно второго следует сказать, что иначе дело обстоит с тем, кто имеет заботу о частном, и с тем, кто провидит общее, поскольку тот, кто провидит частное, устраняет недостаток из того, что подлежит его заботе, насколько может, но тот, кто провидит общее, допускает, чтобы в некотором частном случался некоторый недостаток, не препятствующий благу целого. Поэтому разрушения и недостатки в естественных вещах называются противными частной природе, однако они относятся к намерению универсальной природы, поскольку недостаток одного переходит в благо другого или даже целого универсума; ведь разрушение одного есть порождение другого, посредством чего сохраняется вид. Следовательно, поскольку Бог — универсальный провидящий всего сущего, то к Его провидению относится то, что Он допускает, чтобы в каких-либо частных вещах были некоторые недостатки, что не препятствует совершенному благу универсума. Ведь если бы все зло подавлялось, то многие благие [вещи] были бы изъяты из универсума; ведь не было бы жизни льва, если не

было бы умерщвления животных, и не было бы терпения мучеников, если бы не было гонения тиранов. Поэтому Августин говорит в «Энхиридионе»[308]: «Всемогущий Бог никоим образом не допустил бы, чтобы в Его творениях было какое-либо зло, если бы Он не был до такой степени всемогущим и благим, чтобы творить благое даже из злого». И кажется, что этими двумя доводами, которые мы сейчас разрешили, были движимы те, кто устранял от Божественного провидения разрушимое, в котором обнаруживается случайное и злое.

3. Относительно третьего следует сказать, что человек не является устроителем природы, но использует в действиях искусства и разума естественные вещи для своей пользы. Поэтому человеческое предвидение не распространяется на необходимое, которое происходит из природы. Но на это распространяется провидение Бога, Который является творцом природы. И, по-видимому, этим доводом были движимы те, которые исключали из Божественного провидения ход природных вещей, атрибутируя его материальной необходимости, как Демокрит и другие древние натурфилософы.

4. Относительно четвертого следует сказать: тем, что говорится, что Бог предоставил человека самому себе, не исключается человек из Божественного провидения, но показывается, что за ним не закрепляется некая способность, определенная к одному, как у естественных вещей, которые действуют только лишь как бы направленные другими к цели, но не действуют сами по себе, как разумные создания посредством свободного выбора, благодаря которому они решают и выбирают. Поэтому ясно говорится: «в руки их решения». Но поскольку сам акт свободного выбора возводится к Богу как к причине, то необходимо, чтобы то, что происходит из-за свободного выбора, подлежало Божественному провидению, ведь предвидение человека содержится в провидении Бога, как частная причина — в универсальной причине. Бог же имеет провидение относительно справедливых людей

некоторым более совершенным образом, чем относительно нечестивых, поскольку не допускает, чтобы против них происходило нечто, что в конце концов препятствовало бы их спасению, поскольку «любящим Бога все содействует ко благу», как говорится в Послании к Римлянам (8: 28). Но из-за того, что Он не удерживает нечестивого от зла греха, говорится, что Бог его оставил. Однако не таким образом, что он полностью исключается из Его провидения; в противном случае он обратился бы в ничто, если бы не сохранялся Его провидением. И кажется, что этим доводом был движим Туллий[309], который исключал из Божественного провидения человеческие действия, относительно которых мы принимаем решение[310].

5. Относительно пятого следует сказать: поскольку разумное творение распоряжается своим действием благодаря свободному выбору, как было сказано[311], то оно подлежит Божественному провидению некоторым особым образом, то есть нечто вменяется ему в вину или в заслугу и нечто воздается ему в качестве возмездия или наказания. И в этом смысле Апостол устраняет заботу Бога от волов, однако не таким образом, что индивиды неразумных творений не относятся к Божественному провидению, как полагал Моисей.

Статья 3. Относится ли Божественное провидение ко всему непосредственным образом?

1. Кажется, что Бог провидит все не непосредственным образом. Ведь нечто, относящееся к достоинству, должно атрибутироваться Богу. Но к достоинству какого-либо царя относится то, что он имеет посланников, посредством которых он осуществляет провидение над подчиненными. Следовательно, Бог тем более провидит все не непосредственным образом.

2. Кроме того, к провидению относится направление вещи к цели. Целью же какой-либо вещи является ее совершенство и благо. Ко всякой же причине относится приведение своего действия к благому.

Следовательно, всякая действующая причина является причиной действия, осуществляемого провидением. Следовательно, если Бог провидел бы все непосредственным образом, то все вторичные причины устранялись бы.

3. Кроме того, Августин говорит в «Энхиридионе»[312], что «лучше некоторое незнание, чем знание, например, ничтожного», и то же говорит Философ в двенадцатой [книге] «Метафизики». Но все, что является лучшим, должно атрибутироваться Богу. Следовательно, Бог не имеет непосредственного провидения относительно ничтожного и злого.

Но против: в Книге Иова (34: 13) говорится: «Кого иного Он установил над землей? Или кого поставил над миром, который создан?» Григорий[313] комментирует это: «Он Сам правит миром, который Сам сотворил».

Отвечаю: следует сказать, что к Божественному провидению относятся два [действия], то есть знание порядка (ratio) провидимых вещей по отношению к цели и осуществление этого порядка, которое называется управлением. Итак, относительно первого из них Бог провидит все непосредственным образом. Поскольку Он имеет в своем интеллекте понятие всего, также наименьшего, то Он и предназначил некоторые причины к некоторым действиям, и дал им способность к произведению этих действий. Поэтому надлежит, чтобы Он прежде имел порядок этих действий в своем уме. Относительно же второго [действия] существуют некоторые средние Божественные провидения[314]. Поэтому низшими [вещами] Он управляет посредством высших, и не из-за недостатка Его способности, а из-за избытка Его благости, чтобы достоинство причинности также сообщалось творениям. И в соответствии с этим исключается мнение Платона[315], которое сообщает Григорий Нисский[316], полагающее провидение трояким образом. Первое из них относится к высшему Богу, Который первично и изначально предвидит духовные вещи и, следовательно, весь мир в отношении родов, видов и универсальных

причин. Второе же провидение — то, посредством которого предвидятся единичные, порождаемые и разрушимые [вещи], и его он атрибутирует богам, которые совершают круговое движение небес, то есть отделенным субстанциям, которые движут небесные тела по кругу. Третье же провидение относится к человеческим делам, и он атрибутирует его демонам, которых платоники считали посредниками между нами и богами, как сообщает Августин в девятой [книге] «О граде Божием»[317].

1. Итак, относительно первого следует сказать, что обладание посланниками, осуществляющими провидение царя, относится к достоинству царя, но то, что он не имеет знания о том, что они делают, происходит от его недостаточности. Ведь всякое действующее знание является тем более совершенным, чем более частные [вещи], относительно которых оно действует, подпадают под его внимание.

2. Относительно второго следует сказать: тем, что Бог непосредственно обладает провидением относительно всех вещей, не исключаются вторичные причины, которые являются исполняющими Его порядок, как ясно из сказанного выше[318].

3. Относительно третьего следует сказать, что для нас лучшим является незнание злого и ничтожного, коль скоро оно препятствует рассмотрению лучшего, поскольку мы не можем одновременно познавать многое, поскольку познание злого в это время обращает нашу волю к злому. Но этого не происходит относительно Бога, который одновременно видит все единым взглядом и воля Которого не может быть склоненной к злому.

Статья 4. Сообщает ли Божественное провидение необходимость вещам, которые предвидит?

1. Кажется, что Божественное провидение сообщает необходимость предвидимым вещам. Ведь всякое действие, имеющее некоторую сущностную причину, которая уже есть или будет и из которой оно

с необходимостью следует, происходит с необходимостью, как доказывает Философ в шестой [книге] «Метафизики»[319]. Но провидение Бога, поскольку оно вечно, существует ранее всего, и действие следует из него с необходимостью, ведь Божественное провидение не может потерпеть неудачу. Следовательно, Божественное провидение придает предвидимым вещам необходимость.

2. Кроме того, всякий предвидящий утверждает свое действие, насколько может, так, чтобы оно не изменялось. Но Бог является всемогущим. Следовательно, Он придает вещам, провидимым Им, твердость необходимости.

3. Кроме того, Боэций говорит в четвертой [книге] «Об утешении философией»[320], что судьба, происходящая от неизменных начал провидения, связывает действия и судьбу людей нерасторжимой связью. Следовательно, кажется, что провидение сообщает необходимость провиденным вещам.

Но против: Дионисий говорит в четвертой [книге] «О Божественных именах»[321], что «к провидению не относится разрушение природы». Но то, что вещи контингентны, относится к их природе. Следовательно, Божественное провидение не придает вещам лишь необходимость, исключающую контингентность.

Отвечаю: следует сказать, что Божественное провидение сообщает необходимость некоторым вещам, но не всем, как верили иные. Ведь к провидению относится направлять вещь к цели. Но помимо Божественной благости, которая есть цель, отделенная от вещей, и изначального блага, существующего в самих вещах, существует совершенство универсума, которого не было бы, если бы в вещах не находились все степени бытия. Поэтому к Божественному провидению относится произведение всех степеней сущего. И поэтому оно предназначает одним действиям необходимые причины, чтобы они происходили необходимым образом, другим же — случайные причины, чтобы они происходили случайным образом, согласно условию ближайших причин.

1. Итак, относительно первого следует сказать, что действие Божественного провидения состоит не только в том, чтобы нечто происходило каким бы то ни было образом, но чтобы нечто происходило или контингентно, или с необходимостью. И поэтому безошибочно и необходимо происходит то, чему Божественное провидение положило происходить безошибочно и необходимо, и контингентно происходит то, чему по плану (ratio) Божественного провидения надлежит происходить контингентно.

2. Относительно второго следует сказать, что неизменный и точный порядок Божественного провидения состоит в том, чтобы то, что провидится им, происходило таким образом, каким оно его провидит, — или необходимым, или контингентным.

3. Относительно третьего следует сказать, что та нерасторжимость и неизменность, о которой говорит Боэций, относится к точности провидения, которая не испытывает недостатка ни в произведении своего действия, ни в способе осуществления того, что оно провидит, но не относится к необходимости действия. И надлежит принять во внимание, что необходимое и контингентное собственным образом следуют сущему, коль скоро оно таково. Поэтому модус контингентности или необходимости подпадает под провидение Бога, который является универсальным провидящим всего сущего, но не под провидение каких-либо частных провидящих.

Вопрос 82. О воле.

Далее следует рассмотреть [вопрос] о воле.

И относительно этого ставятся пять вопросов:

1. Желает ли воля чего-либо по необходимости?

2. Все ли она желает по необходимости?

3. Более ли она значительная способность, чем интеллект?

4. Приводит ли воля интеллект в движение?

5. Отлична ли воля в отношении вожделеющей и гневной [частей]?[322]

Статья 1. Желает ли воля чего-либо по необходимости?

1. Кажется, что воля ничего не желает по необходимости. Ведь говорит Августин в пятой [книге] «О граде Божием»[323], что если нечто необходимо, то оно не добровольно. Но все то, что воля желает, [она желает] добровольно. Следовательно, ничто из того, что желает воля, не есть желаемое по необходимости.

2. Кроме того, согласно Философу, силы (potestas), относящиеся к разуму, направлены на противоположности[324]. Но воля есть сила, относящаяся к разуму, поскольку, как говорится в третьей [книге] «О душе»[325], «воля находится в разуме». Следовательно, воля относится к противоположностям и ни к чему не определена по необходимости.

3. Кроме того, благодаря воле мы — хозяева наших действий. Но мы не хозяева того, что происходит по необходимости. Следовательно, действие воли не может происходить по необходимости.

Но этому противоречит то, что говорит Августин в тринадцатой [книге] «О Троице»[326], — что все желают блаженства единой волей. Но если это было бы не необходимо, но случайно, то этого не происходило бы по крайней мере в немногих [случаях]. Следовательно, воля желает нечто по необходимости.

Отвечаю: следует сказать, что о *необходимости* говорится *во многих [смыслах]*. Ведь необходимо то, чего не может не быть. Но нечто подобает чему-то [по необходимости] (convenit alicui), *во-первых*, согласно внутреннему основанию — или материально, например когда мы говорим, что все составленное из противоположного должно по необходимости разрушиться, или формально, например когда мы говорим, что необходимо, чтобы треугольник имел три угла, равные двум прямым [углам]. И это *природная* и *абсолютная необходимость*. *Во-вторых*, чему-то подобает нечто, не могущее не быть из-за чего-либо внешнего — или из-за цели, или из-за деятеля (agens)[327]. Из-за цели — когда некто не может без чего-то преследо-

вать некую цель (или успешно преследовать); так, например, говорят, что продовольствие необходимо для жизни и лошадь [необходима] для путешествия. Это называется *необходимостью ради цели* (necesitas finis), которую называют также *полезностью*. Из-за деятеля нечто подобает чему-то [по необходимости], когда кто-то принужден некоторым деятелем к невозможности делать противоположное. И это называется *необходимостью по принуждению* (necesitas coactionis). Эта необходимость по принуждению всецело противоречит воле. Ведь мы называем насильственным то, что против склонности вещи. Но само движение воли есть некая склонность к чему-то. Следовательно, подобно тому как нечто называется *природным*, поскольку оно согласуется со склонностью природы, так и нечто называется *добровольным* потому что оно согласуется со склонностью воли. Следовательно, как невозможно чтобы нечто в то же самое время было и насильственным и природным, так невозможно и чтобы нечто было просто вынужденным, или насильственным, и [вместе с тем] добровольным. Но «необходимость ради цели» не противоречит воле, если цели можно достичь только одним способом; так, например, из-за желания пересечь море в воле возникает необходимость желать судно. В этом смысле никакая природная необходимость не противоречит воле. Более того, как необходимо, чтобы интеллект по необходимости твердо придерживался первых оснований, так и воля по необходимости твердо придерживается предельной цели, которая есть блаженство; ведь цель в отношении практического — то же, что основания в отношении теоретического, как говорится во второй [книге] «Физики»[328]. Ведь надлежит, чтобы то, что по природе и неизменно подобает чему-то, было бы фундаментом и основанием всего остального, поскольку природа вещи есть первое в каждой [вещи], а каждое движение происходит от чего-то неподвижного.

1. Относительно первого следует сказать, что слово Августина о необходимости надлежит понимать в от-

ношении «необходимости по принуждению». Но природная необходимость не устраняет свободу воли, как говорит он же в той же книге[329].

2. Относительно второго следует сказать, что воля, согласно которой нечто[330] желает согласно природе, соответствует скорее интеллекту, [который постигает] природные основания, чем разуму, который направлен на противоположное. Следовательно, согласно этому, она скорее *интеллектуальная*, чем *рациональная* сила.

3. Относительно третьего следует сказать, что мы — хозяева наших действий согласно тому, что мы можем выбрать то или это. Но выбор (electio) относится не к цели, но к тому, что для цели, как говорится в третьей [книге] «Этики»[331]. Следовательно, желание предельной цели не относится к тому, хозяевами чего мы являемся.

Статья 2. Желает ли воля по необходимости все то, что она желает?

1. Кажется, что воля желает по необходимости все, что она желает. Ведь говорит Дионисий в четвертой главе [трактата] «О Божественных именах»[332], что злое вне воли. Следовательно, воля по необходимости склоняется к благому, которое ей представлено [интеллектом].

2. Кроме того, объект воли относится к ней как движущее к движимому. Но движение движимого следует из движущего необходимым образом. Следовательно, кажется, что объект воли приводит ее в движение по необходимости.

3. Кроме того, как схваченное (apprehensum) чувством есть объект чувственного желания, так и схваченное интеллектом есть объект интеллектуального желания, которое называется волей. Но схваченное чувством приводит в движение чувственное желание по необходимости; ведь говорит Августин в девятой [книге] «Комментария на Книгу Бытия» буквально[333], что животные приводятся в движение увиден-

ным (visum) [ими]. Следовательно, кажется, что все схваченное интеллектом приводит в движение волю по необходимости.

Но этому противоречит то, что говорит Августин[334], — именно благодаря воле грешат или живут праведно; следовательно, воля относится к противоположному. Следовательно, она не желает по необходимости все, что она желает.

Отвечаю: следует сказать, что воля не желает по необходимости все, что она желает. Чтобы сделать это очевидным, следует принять во внимание, что подобно тому, как интеллект по природе и с необходимостью твердо придерживается первых оснований, так и воля твердо придерживается предельной цели, как уже сказано[335]. Но есть нечто умопостигаемое, не имеющее необходимой связи с первыми основаниями: таковы вероятностные суждения, опровержение которых не влечет опровержения первых оснований, и с ними интеллект не соглашается по необходимости. Но другие суждения необходимы — это те, которые имеют необходимую связь с первыми основаниями: таковы доказуемые заключения (demonstrabiles), опровержение которых влечет опровержение первых оснований, и с ними интеллект соглашается по необходимости, как только он познает необходимую связь этих выводов с основаниями при проведении доказательства; но он не соглашается по необходимости прежде, чем посредством доказательства не познает необходимость такого рода связи. То же самое [верно и по отношению к] воле. Ведь есть некоторые частные блага, которые не имеют необходимой связи с блаженством, потому что и без них человек может быть блаженным, и воля не придерживается такого рода благ по необходимости. Но есть и другие [блага], имеющие необходимую связь с блаженством, а именно те, посредством которых человек твердо придерживается Бога, Того, в Ком единственно состоит истинное блаженство. Однако, прежде чем благодаря Божественному видению (divinae visionis) с достоверностью не покажется необходимость такого рода

связи, воля не придерживается по необходимости ни Бога, ни того, что относится к Богу. Но воля того, кто узрел Бога в Его сущности, по необходимости твердо придерживается Бога, поскольку все мы желаем быть блаженными по необходимости. Следовательно, ясно, что воля не желает по необходимости все, что она желает.

1. Относительно первого следует сказать, что воля может иметь склонность к чему-то, только если оно определено (sub ratione) как благо. Но поскольку благо имеет множество [видов], то воля не определена с необходимостью к одному.

2. Относительно второго следует сказать, что движущее тогда причиняет движение в движимом по необходимости, когда сила движущего превышает силу движимого так, что ее возможность (possibilitas) всецело подчинена движущему. Но поскольку возможность воли относится к универсальному и совершенному благу, то она не подчинена каждому частному благу. И, следовательно, она не приводится в движение им по необходимости.

3. Относительно третьего следует сказать, что чувственная способность (vis) не есть способность, сравнивающая различное (подобно тому как это делает разум); она просто схватывает нечто одно. Поэтому это одно приводит в движение чувственное желание определенным образом. Но разум сравнивает многое; следовательно, интеллектуальное желание — то есть воля — может приводиться в движение многим, но не одним по необходимости.

Вопрос 83. О свободном произволении[336].

Далее ставятся вопросы о свободном произволении. И относительно этого ставятся четыре вопроса:

1. Обладает ли человек свободным произволением?

2. Что есть свободное произволение — способность, действие или навык?

3. Если оно есть способность, то желательная или познавательная?

4. Если желательная, то та же самая это способность, что и воля (voluntas), или другая?

Статья 1. Обладает ли человек свободным произволением?

1. Кажется, что человек не обладает свободным произволением. Ведь всякий, кто обладает свободным произволением, делает то, что он желает. Но человек не делает того, что он желает,— ведь говорится в [Послании] к Римлянам (7: 19): «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю». Следовательно, человек не обладает свободным произволением.

2. Кроме того, всякий, кто обладает свободным произволением, имеет в своей власти желать или не желать, действовать или не действовать. Но это не во власти человека (non est hominis), поскольку говорится в [Послании] к Римлянам (9: 16): «Итак, зависит не от желающего — а именно желать — и не от подвизающегося — а именно совершать, — но от Бога милующего». Следовательно, человек не обладает свободным произволением.

3. Кроме того, свободно то, что есть причина самого себя,— как говорится в первой [книге] «Метафизики»[337]. Следовательно, то, что приводится в движение другим, не свободно. Но волю приводит в движение Бог, как говорится в Притчах (21: 1): «Сердце царя — в руке Господа: куда захочет, Он направляет его», и [в Послании] к Филиппийцам (2: 13): «Бог производит в вас и хотение и действие по Своему благоволению». Следовательно, человек не обладает свободным произволением.

4. Кроме того, тот, кто обладает свободным произволением, есть господин своих действий. Но человек — не господин своих действий; ведь говорится у Иеремии (10: 23): «Не в воле человека путь его, не во власти идущего давать направление стопам своим». Следовательно, человек не обладает свободным произволением.

5. Кроме того, в третьей [книге] «Этики» у Философа говорится[338]: каков каждый человек сам по себе, такова и его цель. Но не в нашей власти обладать неким качеством, поскольку оно пребывает в нас от природы. Следовательно, то, что мы преследуем некоторую цель, присуще нам от природы, и, следовательно, мы не свободны в произволении.

Но этому противоречит то, что говорится в Екклесиасте[339]: «Бог сделал человека в начале, и отдал его в руки его собственного решения»; и «глосса»[340] добавляет: «то есть в его свободное произволение».

Отвечаю: следует сказать, что человек обладает свободным произволением, иначе советы, увещевания, приказы, запрещения, награды и наказания были бы тщетны. Чтобы сделать это очевидным, мы должны рассмотреть то, что некоторые [вещи] действуют без суждения (judicio); так камень движется вниз и подобным образом [движется] все лишенное познания. А другие действуют [исходя из] суждения, но не из свободного; таковы животные. Ведь овца, видя волка, судит, что его нужно избежать, посредством природного, а не свободного суждения, потому что она судит не при помощи сопоставления (collatio), но от природного побуждения (instinctus). И то же самое [верно] относительно любого суждения животных. Но человек действует, [руководствуясь] суждением, потому что благодаря познавательной способности (vis) он судит, что чего-либо нужно избежать или что-либо преследовать. Но поскольку это суждение, в случае частного объекта действия (operabilis), происходит не от природного побуждения, но из некоторого сравнения в разуме, то он действует посредством свободного суждения, имея возможность склоняться к различному. Ведь разум, в отношении случайного, имеет путь к противоположному, как ясно из силлогизмов «Диалектики» и из убеждающих приемов «Риторики». Но частные объекты действия суть нечто контингентное, и поэтому суждение разума в отношении них может относиться к противоположному, а не определено к одному. И поскольку человек ра-

зумен, то необходимо, чтобы он обладал свободным произволением.

1. Относительно первого следует сказать, что, как сказано выше[341], чувственное желание, хотя и повинуется разуму, все же иногда может сопротивляться, желая вопреки тому, что предписывает разум. Следовательно, благом может быть и то, когда человек не делает того, что он желает, — то есть когда желает не вожделеть того, что противно разуму, как там же говорит Августин[342].

2. Относительно второго следует сказать, что эти слова Апостола не следует понимать так, что человек по свободному произволению не желает чего-либо или не заботится о чем-либо, но так, что свободного произволения недостаточно для этого, если оно не движимо Богом и не получает от Него помощи.

3. Относительно третьего следует сказать, что свободное произволение — причина собственного движения, потому что посредством свободного произволения человек движется к тому, чтобы действовать. Но не всегда необходимым образом к свободе относится то, что нечто свободное есть первая причина себя; как и тому, что есть причина другого, не требуется быть его первой причиной. Ведь Бог есть первая причина, движущая и природные, и волевые причины. И подобно тому как, придавая движение природным причинам, Он не лишает их того, чтобы их действия были природными, так, придавая движение волевым причинам, Он не лишает их того, чтобы их действия были волевыми; но, скорее, Он действует в них, поскольку Он действует в них согласно их собственной [природе].

4. Относительно четвертого следует сказать: говорится, что не в воле человека путь его в отношении осуществления его выбора (electio), в котором можно препятствовать человеку — желает он или не желает. Однако сам выбор в нашей власти, но предполагая помощь Бога.

5. Относительно пятого следует сказать, что человек обладает двоякими свойствами: одно — при-

родное, а другое — добавочное (superveniens). Но природное свойство может рассматриваться либо относительно интеллектуальной части, либо относительно тела и к нему относящихся достоинств (virtus[343]). Таким образом, из того, что человек — такой-то по природному свойству, которое находится в интеллектуальной части, он по природе желает предельную цель, то есть блаженства. Таковое желание — природно и не подлежит свободному произволению, как ясно из того, что сказано выше[344]. Но со стороны тела и относящихся к нему достоинств человек может быть таким-то [на основании] природного свойства, согласно тому, что он имеет такой-то склад (complexio) или расположение из-за какого-либо влияния, [произведенного] телесными причинами, которые не могут запечатлеваться в интеллектуальной части, так как она не есть некое действие тела. И, таким образом, каков тот или иной человек по телесному качеству, таковой и его цель кажется ему, потому что из-за такого рода расположения он склонен что-либо выбирать или отклонять. Но эти склонности подчинены суждению разума, которому повинуется более низкое желание, как сказано[345]. Поэтому свободному произволению никоим образом не наносится ущерб.

Дополнительные свойства — навыки и страсти — суть те, согласно которым некто склонен к одному более, чем к другому. И все же даже эти склонности подчинены суждению разума. И поскольку такого рода свойства также подчинены ему, то в нашей власти — приобретать ли такого рода качества, посредством причинения их или расположения себя к ним (vel causaliter, vel dispositive), или же отклонять их от себя. И, таким образом, в этом нет ничего, что бы противоречило свободному произволению.

Статья 2. Является ли свободное произволение способностью?

1. Кажется, что свободное произволение — не способность. Ведь свободное произволение есть не

что иное, как свободное суждение. Но «суждением» именуется не способность, а действие. Следовательно, свободное произволение — не способность.

2. Кроме того, свободное произволение называют «возможностью (facultas) воли и разума». Но возможность именует расположенность силы (facilitatem potestatis), которая существует благодаря навыку. Следовательно, свободное произволение есть навык. Ведь Бернар говорит[346], что свободное произволение есть «навык души распоряжаться собой». Следовательно, оно — не способность.

3. Кроме того, никакая природная способность не утрачивается через грех. Но свободное произволение утрачивается через грех; ведь говорит Августин в «Энхиридионе», глава 30, что, пользуясь свободным произволением ко злу, человек погубил и себя, и само зло[347]. Следовательно, свободное произволение — не способность.

Но этому противоречит то, что субъект навыка, по-видимому, есть не что иное, как способность. Но свободное произволение — субъект благодати, с помощью которой оно избирает то, что благо[348]. Следовательно, свободное произволение — способность.

Отвечаю: следует сказать, что хотя свободное произволение, согласно собственному значению этого слова, именует некое действие, но, согласно обычному словоупотреблению, мы называем свободным произволением то, что есть основание действия, а именно посредством чего (quo) человек судит свободно. Но основанием действия в нас бывает и способность, и навык, ведь мы говорим, что мы знаем нечто и посредством знания (scientia), и посредством интеллектуальной способности. Следовательно, свободное произволение должно быть или способностью, или навыком, или способностью вместе с навыком. То, что оно не есть ни навык, ни способность вместе с навыком, проясняется из двух [оснований]. Во-первых, если оно — навык, то оно должно быть природным[349] навыком, поскольку человек от природы обладает свободным произволением. Но в нас нет природного

навыка относительно тех [вещей], которые подлежат свободному произволению; ведь мы по природе склоняемся к тем [вещам], относительно которых мы имеем природный навык, например [навык] соглашаться с первыми основаниями, в то время как те [вещи], к которым мы склонны по природе, не подлежат свободному произволению, как сказано относительно желания блаженства[350]. Поэтому то, что свободное произволение есть природный навык, противоречит его собственному понятию. Также противоречит его природе то, что оно неприродный навык. И, следовательно, остается [последняя возможность], что оно никоим образом не навык. Во-вторых, это ясно потому, что о навыках говорится как о том, в силу чего мы расположены (nos habemus) благим или злым образом по отношению к своим страстям и действиям[351]; ведь в отношении вожделения (concupiscentia) мы расположены благим образом посредством сдержанности, а злым образом расположены из-за несдержанности; и в отношении знания мы расположены благим образом к действию интеллекта, когда мы познаем истинное, а противоположным навыком [расположены] злым образом. Но свободное произволение равным образом относится к избранию благого и злого; следовательно, невозможно свободному произволению быть навыком. Следовательно, остается [только одно], что оно — способность.

1. Относительно первого следует сказать, что обычно способность обозначается по имени действия. И так от того действия, которое есть свободное суждение (judicio), называется та способность, которая есть основание этого действия. Иначе, если бы «свободным произволением» именовалось действие, то оно не всегда имелось бы в человеке.

2. Относительно второго следует сказать, что возможность иногда называют силой, готовой к действию, и в этом смысле «возможность» полагается в определение свободного произволения. Но Бернар использует [слово] «навык», не отличая его от способности, но обозначая некоторую способность, посред-

ством которой некто относится некоторым образом к действию. И это может быть и посредством способности, и посредством навыка, коль скоро посредством способности человек может совершать действие, а посредством навыка он склонен действовать во благо или во зло.

3. Относительно третьего следует сказать, что о человеке говорится, что он утрачивает свободное произволение, впадая в грех, не относительно природной свободы, которая есть [свобода] от принуждения, но относительно свободы от греха и от страданий[352]. К этому мы обратимся ниже, в трактате об этике, во второй части этой работы[353].

Статья 3. Является ли свободное произволение желающей способностью (potentia appetitiva)?

1. Кажется, что свободное произволение — не желающая, но познавательная способность. Ведь Дамаскин[354] говорит, что свободное произволение непременно сопровождается [действием] разума (cum rationali). Но разум — познавательная способность. Следовательно, и свободное произволение — познавательная способность.

2. Кроме того, свободное произволение называется как бы свободным суждением. Но судить — действие познавательного достоинства (virtus). Следовательно, свободное произволение — познавательная способность.

3. Кроме того, выбор преимущественно принадлежит свободному произволению. Но выбор, как кажется, принадлежит познанию, потому что он подразумевает некоторое сравнение чего-то одного с чем-то другим, что принадлежит познавательному свойству. Следовательно, свободное произволение — познавательная способность.

Но этому противоречит то, что говорит Философ в третьей [книге] «Этики»[355], — что выбор есть стремление (desiderium) к тем вещам, которые в нашей власти (sunt in nobis). Но стремление — действие желающего

свойства; следовательно, и выбор. Но свободное произволение — то, согласно чему мы выбираем. Следовательно, свободное произволение — свойство желания.

Отвечаю: следует сказать, что собственное [действие] свободного произволения — выбор. Ведь мы говорим, что есть свободное произволение, когда мы можем принимать нечто одно, отказываясь от другого, это и значит выбирать. Поэтому надлежит рассмотреть природу свободного произволения исходя из выбора. Но в выборе сходятся [две части]: одна со стороны познавательного свойства и другая со стороны желающего [свойства]. Со стороны познавательного требуется размышление (consilium), посредством которого мы выносим суждение, что нечто следует предпочитать другому, и со стороны желающего требуется, чтобы желанием принималось то, о чем вынесено суждение посредством совещания. Поэтому Аристотель в шестой [книге] «Этики»[356] оставил в сомнении, принадлежит ли выбор первично к желающей или к познавательной силе (vis); ведь он говорит, что выбор есть или желающий интеллект или интеллектуальное желание. Но в третьей [книге] «Этики»[357] он более склонен к тому, что выбор — интеллектуальное желание, именуя выбор стремлением, способным к размышлению (desiderium consiliabile). И причина этого в том, что собственный объект выбора есть то, что для цели[358], и оно, как таковое, имеет смысл благого, которое называется полезным; и поскольку благое, как таковое, есть объект желания, то следует, что выбор — первичное действие желающего свойства. И, таким образом, свободное произволение — желающая способность.

1. Относительно первого следует сказать, что желающая способность сопровождается постигающей, и поэтому Дамаскин говорит, что свободное произволение непременно сопровождается [действием] разума.

2. Относительно второго следует сказать, что суждение есть как бы заключение и завершение совещания. Но совещание завершается, прежде всего, мнением (sententia), [к которому пришел] разум, а затем

принятием [со стороны] желания; поэтому в третьей [книге] «Этики» Философ[359] говорит, что, вынося суждение при совещании, мы получаем устремление (desideramus) в соответствии с совещанием. И, таким образом, сам выбор называется неким суждением, от которого именуется и свободное произволение.

3. Относительно третьего следует сказать, что сравнение, которое подразумевается в слове «выбор», принадлежит предшествующему совещанию, которое есть [действие] разума. Ведь хотя желание и не осуществляет сравнение, все же оно имеет некоторое сходство со сравнением, предпочитая одно другому, поскольку оно приводится в движение постигающим свойством, которое сравнивает.

Статья 4. Является ли свободное произволение способностью, отличной от воли?

1. Кажется, что свободное произволение есть способность, отличная от воли. Ведь говорит Дамаскин во второй книге[360], что θέλησις есть одно, а βούλησις — иное. Но θέλησις — воля, в то время как βούλησις, как кажется, свободное произволение, потому что βούλησις, согласно ему, есть воля, которая происходит относительно чего-то (est circa aliquid), как бы посредством сравнения одного с другим. Следовательно, кажется, что свободное произволение — способность отличная от воли.

2. Кроме того, способности познаются по [их] действию. Но выбор, который есть действие свободного произволения, отличен от действия воли, потому что, как говорится в третьей [книге] «Этики», воля направлена на цель, выбор же — на то, что для цели[361]. Следовательно, свободное произволение — способность, отличная от воли.

3. Кроме того, воля есть интеллектуальное желание. Но со стороны интеллекта существуют две способности — активная и возможностная. Следовательно, и со стороны интеллектуального желания должна быть помимо воли другая способность. И ею, по-видимому,

может только быть свободное произволение. Следовательно, свободное произволение — способность отличная от воли.

Но этому противоречит то, что говорит Дамаскин в третьей книге[362], — свободное произволение есть не что иное, как воля.

Отвечаю: следует сказать, что желающая способность должна быть пропорциональна постигающей способности, как сказано выше[363]. Но как со стороны интеллектуального постижения имеются интеллект и разум, так со стороны интеллектуального желания имеются воля и свободное произволение, которое есть не что иное, как избирающая сила (vis). И это ясно из их отношения к их объектам и действиям. Ведь [действие] понимания подразумевает простое приятие некоторой вещи, поэтому мы говорим, что нами понимаются собственно основания, которые познаются сами по себе без какого-либо сравнения. Но рассуждение, в собственном смысле, есть переход от [познания] одного к познанию другого; поэтому, в собственном смысле, мы рассуждаем относительно выводов, которые становятся известны благодаря основаниям. Сходным образом со стороны желания «воление» подразумевает простое желание некоторой вещи, поэтому о воле говорится, что она направлена к цели, которая желательна ради самой себя. Но «выбор» есть желание чего-либо ради преследования чего-либо другого, следовательно, в собственном смысле он относится к тому, что для цели. Но как в познавательной [сфере] основания относятся к выводу, с которым мы соглашаемся из-за оснований, так в желательной [сфере] цель относится к тому, что для цели, которое желается из-за цели. Поэтому очевидно, что подобно тому как интеллект относится к рассуждению, так и воля — к избирающей силе, которая есть свободное произволение. Ведь, как указано выше[364], к тому же самому свойству относится и понимание, и рассуждение, так же как к той же самой способности относится пребывание в покое и нахождение в движении. Следовательно, к той же самой способности относится

желание и выбор; и на этом основании воля и свободное произволение — не две способности, но одна.

1. Относительно первого следует сказать, что βούλησις отличается от θέλησις на основании различия не способностей, но действий.

2. Относительно второго следует сказать, что выбор и воля — то есть [действие] воления — суть различные действия; и все же они относятся к той же самой способности, так же как понимание и рассуждение, как уже сказано[365].

3. Относительно третьего следует сказать, что интеллект относится к воле как [нечто] движущее [ее]. И, следовательно, нет необходимости различать в воле активную и возможностную [части].

Из «Суммы теологии», части I—II

Вопрос 6. О произвольном и непроизвольном[366].

Итак, поскольку блаженства надлежит достигать посредством некоторых действий, то, следовательно, надлежит рассмотреть [вопросы] относительно человеческих действий, чтобы узнать, какими действиями достигается блаженство и какие выступают препятствиями на пути [достижения] блаженства. Но поскольку действия и акты осуществляются в отношении единичных [вещей], постольку всякая практическая (operativa) наука получает завершенность при рассмотрении частного. Следовательно, рассмотрение относительно морали, поскольку оно касается человеческих действий, в первую очередь должно учить об универсальном, во вторую же очередь — о частном. И относительно универсального рассмотрения человеческих действий в первую очередь представляется должным рассмотреть [вопросы] относительно самих человеческих действий [q. 6—21], во вторую — об их началах[367]. Но некоторые из человеческих действий являются собственными для человека, некоторые же являются общими для человека и других живых существ. И поскольку блаженство является собственным благом человека, то действия, которые являются собственными для человека, более близким образом относятся к блаженству, чем действия, которые являются общими для человека и других живых существ. Следовательно, в первую очередь надлежит рас-

смотреть акты, которые являются собственными для человека [q. 6—21], во вторую — акты, которые являются общими для человека и других живых существ, которые называются претерпеваниями (passiones) души [q. 22—48].

Относительно первого представляется должным рассмотреть два [вопроса]: об условиях человеческих действий [q. 6—17] и о различии человеческих действий [q. 18—21]. И поскольку человеческими действиями в собственном смысле называются те, которые являются произвольными, то надлежит рассмотреть [вопрос] о действиях, коль скоро они произвольны. Следовательно, во-первых, надлежит рассмотреть произвольное и непроизвольное вообще [q. 6, 7]; во-вторых, действия, которые являются произвольными, как вызываемые самой волей и происходящие непосредственно от самой воли [q. 8]; в-третьих, действия, которые являются произвольными, как управляемые волей, которые служат самой воле при посредстве других способностей [q. 9—17]. И поскольку произвольные действия имеют некоторые условия, согласно которым они различаются, то, во-первых, надлежит рассмотреть вопрос о произвольном и непроизвольном [q. 6] и затем — об условиях самих действий, в которых обнаруживается произвольное и непроизвольное [q. 7]. Относительно первого имеется восемь вопросов:

1. Обнаруживается ли произвольное в человеческих действиях?

2. Обнаруживается ли оно у животных?

3. Может ли произвольное существовать без всякого действия?

4. Может ли насилие быть применено к воле?

5. Может ли насилие быть причиной непроизвольного?

6. Может ли страх быть причиной непроизвольного?

7. Может ли вожделение быть причиной непроизвольного?

8. Может ли невежество быть причиной непроизвольного?

Статья 1. Обнаруживается ли произвольное в человеческих действиях?

1. Кажется, что в человеческих действиях не обнаруживается произвольное. Ведь произвольным является то, начало чего находится в нем самом, что проясняется Григорием Нисским[368], Дамаскином[369] и Аристотелем[370]. Но начало человеческих действий находится не в самом человеке, а вне его, ведь желание человека приводится в движение для совершения действия желаемым, которое существует вне его, а именно как движущее недвижимым, как говорится в третьей [книге] «О душе»[371]. Следовательно, в человеческих действиях не обнаруживается произвольного.

2. Кроме того, Философ доказывает в восьмой [книге] «Физики»[372], что в живом существе не обнаруживается никакого нового движения, которому не предшествовало бы другое внешнее движение. Но все действия человека являются новыми, ведь никакое действие человека не является вечным. Следовательно, начало всякого человеческого действия существует извне. Следовательно, в нем не обнаруживается произвольного.

3. Кроме того, тот, кто действует произвольно, может действовать сам по себе. Но это не приличествует человеку, ведь Иоанн (Ин. 15: 5) говорит: «...без Меня не можете делать ничего». Следовательно, произвольное не обнаруживается в человеческих действиях.

Но против: Дамаскин[373] говорит во второй книге, что акт, который является разумным действием, — произволен. Но человеческие действия являются таковыми. Следовательно, в человеческих действиях обнаруживается произвольное.

Отвечаю: следует сказать, что произвольному надлежит быть в человеческих действиях. Для очевидности этого надлежит рассмотреть, что начало некоторых движений или действий находится в действующем или в том, что движется, у других же движений или действий начало является внешним. Ведь когда камень движется вверх, начало его движения суще-

ствует вне камня, но когда он движется вниз, начало его движения находится в самом камне. И из тех [вещей], что движутся от внутреннего начала, некоторые движут сами себя, некоторые же нет. Ведь поскольку всякий действующий или движущийся действует или движется ради цели, как было установлено выше[374], то совершенным образом от внутреннего начала движется то, в чем внутреннее начало существует не только для того, чтобы оно просто двигалось, но для того, чтобы оно двигалось к цели. Но для того, чтобы нечто действовало ради цели, требуется некоторое познание цели. Следовательно, все, что действует или движется от внутреннего начала таким образом, что имеет некоторое понятие цели, имеет в себе самом начало своего действия не только для того, чтобы действовать, но также для того, чтобы действовать ради цели. [Существует и вещь], что не имеет никакого представления о цели, даже если в ней есть начало действия или движения, однако начало этого, то есть действия или движения ради цели, находится не в ней, а в другой, от которой в ней запечатлевается начало ее движения к цели. Поэтому говорят, что такого рода [вещи] не движут сами себя, а приводятся в движение другими. О том же, что имеет представление о цели, говорят, что оно движет само себя, поскольку в нем есть начало не только того, чтобы оно действовало, но также чтобы оно действовало ради цели. И поскольку от внутреннего начала существует и то и другое — то есть то, что оно действует, и то, что оно действует ради цели, — то его действие и движение называют произвольными, коль скоро это наименование «произвольное» подразумевает, что движение и действие существуют от собственной склонности. И поэтому произвольным, согласно определению Аристотеля, Григория Нисского и Дамаскина, называется не просто то, начало чего существует внутри, но и с добавлением знания [о цели]. Поэтому когда человек вполне познает цель своего действия и движет сам себя, то в его действиях вполне обнаруживается произвольное.

1. Итак, относительно первого следует сказать, что не всякое начало является первым началом. Следовательно, хотя к понятию произвольного относится то, что его начало является внутренним, однако то, что внутреннее начало имеет в качестве причины или приводится в движение внешним началом, не противоречит понятию произвольного, поскольку к понятию произвольного не относится то, что внутреннее начало является первым началом. Но следует, однако, знать: случается, что некоторое начало движения является первым в некотором роде, однако не является первым просто (simpliciter); так, в роде изменяемого первым изменяемым является небесное тело, которое, однако, не является первым движущимся просто, но приводится в движение относительно места более высоким движущим. Итак, следовательно, внутреннее начало произвольного действия, то есть познающая и желающая способность, является первым началом в роде желающего движения, хотя приводится в движение чем-то внешним согласно другим видам движения.

2. Относительно второго следует сказать, что новому движению живого существа некоторое внешнее движение предшествует в двух отношениях. Во-первых, когда посредством внешнего движения чувству живого существа представляется нечто чувственное, которое, будучи постигнутым, приводит в движение желание; так, лев, видящий приближающегося оленя благодаря его движению, начинает двигаться к нему. Во-вторых, когда посредством внешнего движения тело животного начинает каким-либо образом изменяться естественным изменением, например из-за холода или тепла; когда же тело изменяется из-за движения внешнего тела, то акцидентальным образом также изменяется чувственное желание, которое есть способность органического тела, как когда из-за какого-либо изменения тела возбуждается стремление к желанию какой-либо вещи. Но это не противоречит понятию произвольного, как было сказано[375], ведь подобные движения от внешнего начала относятся к другому роду.

3. Относительно третьего следует сказать, что Бог движет человека к действию, не только предоставляя чувству желаемое или изменяя тело, но также приводя в движение саму волю, поскольку всякое движение, как воли, так и природы, происходит от Него как от первого движущего. И как понятию природы не противоречит то, что движение природы происходит от Бога как от первого движущего, коль скоро природа — некоторое орудие, приводимое в движение Богом, так и понятию произвольного действия не противоречит то, что оно происходит от Бога, коль скоро воля приводится в движение Богом. Однако в целом к понятиям естественного и произвольного движений относится то, что они происходят от внутреннего начала.

Статья 2. Обнаруживается ли произвольное у животных?

1. Кажется, что произвольное не обнаруживается у животных. Ведь «произвольным» оно называется от «воли». Воля же, поскольку она существует в разуме, как говорится в третьей [книге] «О душе»[376], не может существовать у животных. Следовательно, у них не обнаруживается и произвольное.

2. Кроме того, согласно тому, что человеческие действия являются произвольными, говорится, что человек — господин своих действий. Но животные не имеют господства над своими действиями, ведь они не действуют (agunt), а, скорее, приводятся в действие (aguntur), как говорит Дамаскин[377]. Следовательно, произвольное не обнаруживается у животных.

3. Кроме того, Дамаскин говорит, что за произвольными действиями следуют хвала или порицание[378]. Но действиям животных не полагается ни хвалы, ни порицания. Следовательно, в них нет произвольного.

Но против: Философ говорит в третьей [книге] «Этики»[379], что дети и животные причастны произвольному. И то же говорят Дамаскин[380] и Григорий Нисский[381].

Отвечаю: следует сказать, что, как было сказано[382], понятие произвольного требует, чтобы начало действия было внутренним при некотором знании цели. Но существует двоякое знание цели, а именно совершенное и несовершенное. И совершенное знание цели происходит, когда не только схватывается вещь, которая является целью, но также познается понятие цели и отношение к нему того, что определяется к цели [то есть средства. – *Прим. пер.*]. И такое знание цели подобает только разумной природе. Несовершенным же знанием цели является такое, которое состоит только в схватывании цели без того, чтобы познавалось понятие цели и отношение действия к цели. И такое познание цели обнаруживается у животных в чувстве и в естественном суждении. Следовательно, совершенному знанию произвольное следует согласно совершенному понятию, то есть в том случае, если некто, когда цель схвачена, рассудив о цели и о том, что существует для цели, может двигаться к цели или не двигаться. Несовершенному же знанию цели произвольное следует согласно несовершенному понятию, то есть в том случае, если схвативший цель не рассуждает, но сразу движется к ней. Поэтому только разумной природе подобает произвольное согласно совершенному понятию, но согласно несовершенному понятию оно подобает также и животным.

1. Итак, относительно первого следует сказать, что волей называется разумное желание, и поэтому ее не может быть у тех, которые лишены разума. Произвольное же происходит от воли и может относиться к тому, в чем есть некоторая причастность воле согласно какому-либо отношению к воле. И в этом смысле произвольное атрибутируется животным, а именно коль скоро они движутся к цели посредством некоторого познания.

2. Относительно второго следует сказать: то, что человек — господин своего действия, происходит из-за того, что он имеет рассуждение о своих действиях, ведь из-за того, что рассуждающий разум относится

к противоположному, воля может [склониться] к тому и к другому. Но в этом смысле произвольного не существует у животных, как было сказано.

3. Относительно третьего следует сказать, что хвала и порицание следуют за произвольным действием согласно совершенному понятию произвольного, которое не обнаруживается у животных.

Статья 3. Может ли произвольное существовать без всякого действия?

1. Кажется, что произвольное не может существовать без действия. Ведь произвольным называется то, что происходит от воли. Но ничто не может происходить от воли иначе, чем посредством какого-либо действия, по меньшей мере самого [акта] воли. Следовательно, произвольное не может существовать без действия.

2. Кроме того, как актом воли называется то, что некто желает, так, когда акт воли прекращается, говорится, что он не желает. Но нежелание является причиной непроизвольного, которое противоположно произвольному. Следовательно, произвольное не может существовать, когда прекращается акт воли.

3. Кроме того, к понятию произвольного относится познание, как было сказано[383]. Но познание осуществляется посредством некоторого действия. Следовательно, произвольное не может существовать без некоторого действия.

Но против: произвольным является то, господами чего мы являемся. Но мы являемся господами относительно того, чтобы действовать или не действовать, желать или не желать. Следовательно, как действие и желание являются произвольными, так и недеяние и нежелание.

Отвечаю: следует сказать, что произвольным называется то, что происходит от воли. Но нечто называется [происходящим] от чего-либо двояким образом. Одним образом — прямым, то есть когда нечто происходит от чего-либо действующего, как, напри-

мер, нагревание — от тепла. Другим образом — непрямым, из-за того, что нечто не действует, как, например, говорят, что потопление корабля происходит от кормчего, поскольку он отказался от управления. Но следует знать, что следующее из недостатка в действии не всегда восходит к действующему как к причине из-за того, что он не действует, но только тогда, когда он может и должен действовать. Ведь если кормчий не может управлять кораблем или ему не было предоставлено управление кораблем, то потопление корабля, которое произошло из-за отсутствия кормчего, не вменяется ему в вину. Следовательно, поскольку воля к желанию и действию может, а иногда должна препятствовать нежеланию и недеянию, то это нежелание и недеяние вменяется ей, как бы существуя от нее. И, таким образом, воля может существовать без действия, иногда — без внешнего действия с внутренним действием, как когда она желает не действовать; иногда же — и без внутреннего действия, как когда она не желает.

1. Итак, относительно первого следует сказать, что произвольным называется не только то, что происходит от воли прямым образом, как от действующего, но также и то, что происходит от нее непрямым образом, как от недействующего.

2. Относительно второго следует сказать, что слово «не желать» употребляется двояким образом: одним — когда оно берется в значении одного слова (in vi unius dictionis), которое соответствует инфинитиву этого глагола «не хочу» [то есть non velle в смысле «нежелание»]. Поэтому как когда я говорю, что не хочу читать, то это значит: «хочу не читать»; и так же «не хочу читать» обозначает «хочу не читать». И в этом смысле нежелание (non velle) служит причиной непроизвольного. Другим образом оно берется в значении высказывания (in vi orationis), и тогда не утверждается акт воли. И такого рода «не желать» не служит причиной непроизвольного.

3. Относительно третьего следует сказать, что акт познания требуется для произвольного таким же образом, как и акт воли; как если было бы в чьей-либо

власти размышлять, желать и действовать. И в таком случае как не желать и не действовать, когда пришло время, является произвольным, так и не размышлять.

Статья 4. Может ли насилие быть применено к воле?

1. Кажется, что насилие может быть применено к воле. Ведь нечто может быть принуждено чем-то более могущественным. Но существует нечто более могущественное, чем человеческая воля, то есть Бог. Следовательно, она может быть принуждена, по крайней мере, Им.

2. Кроме того, всякое пассивное [начало] принуждается соответствующим ему активным, когда изменяется им. Но воля является пассивной способностью, ведь она является движущим движимым, как говорится в третьей [книге] «О душе»[384]. Следовательно, поскольку она иногда приводится в движение соответствующим ему активным, то кажется, что иногда она принуждается.

3. Кроме того, насильственное движение противоестественно. Но движение воли иногда бывает противоестественным, что ясно из движения воли к прегрешению, которое противоестественно, как говорит Дамаскин[385]. Следовательно, движение воли может быть принуждено.

Но против: Августин говорит в пятой [книге] «О граде Божьем»[386], что если нечто происходит посредством воли, то оно происходит не по необходимости. Но все принуждаемое происходит по необходимости. Следовательно, воля не может принуждаться к действию.

Отвечаю: следует сказать, что акт воли является двояким: один — относящийся к ней непосредственным образом, или избранный ею, то есть желание; другой же — акт воли, управляемый волей и совершаемый при посредничестве другой способности, как прогулка или речь, которые управляются волей при посредничестве движущейся способности. Следова-

тельно, в отношении действий, управляемых волей, воля может подвергаться насилию, коль скоро насилие может препятствовать внешним членам выполнять указания воли. Но в отношении самого собственного акта воли насилие не может быть к ней применено. И доказательство этого таково: акт воли есть не что иное, как некоторая склонность, происходящая от внутреннего познающего начала (подобно тому как естественное желание есть некоторая склонность от внутреннего начала и без познания). Но то, что принуждается или подвергается насилию, происходит от внешнего начала. Поэтому противоречащим понятию самого акта воли является то, что он был бы принужден или подвержен насилию, так же как это противоречит понятию естественной склонности или движения. Ведь камень можно поднять вверх посредством насилия, но не может быть так, чтобы это принужденное движение происходило из его естественной склонности. И схожим образом человек может быть принужден посредством насилия, но то, что это произошло бы по его воле, противоречит понятию воли.

1. Итак, относительно первого следует сказать, что Бог, который является более могущественным, чем человеческая воля, может приводить в движение человеческую волю, согласно следующему в Притчах (21: 1): «Сердце царя в руке Бога, и куда захочет, Он обращает его». Но если бы это происходило посредством насилия, то это уже не происходило бы посредством акта воли и приводилась бы в движение не сама воля, а нечто против воли.

2. Относительно второго следует сказать, что, когда пассивное [начало] изменяется соответствующим ему активным, движение является принужденным не всегда, а тогда, когда это происходит против внутренней склонности пассивного. В противном случае все изменения и порождения простых тел были бы неестественными и насильственными. Но они естественны из-за естественной внутренней способности материи или субъекта к подобной расположенности. И схо-

жим образом когда воля приводится в движение желаемым согласно собственной склонности, то это не принужденное движение, а произвольное.

3. Относительно третьего следует сказать: даже если то, что воля направляется к согрешению, является злым и противоречит разумной природе согласно истине вещи, тем не менее оно схватывается [разумом] как благое и подобающее природе, коль скоро является подобающим человеку согласно некоторому претерпеванию чувства или согласно какому-либо порочному навыку.

Статья 5. Может ли насилие быть причиной непроизвольного?

1. Кажется, что насилие не является причиной непроизвольного. Ведь о произвольном и непроизвольном говорится согласно воле. Но насилие не может быть применено к воле, как было показано[387]. Следовательно, насилие не может быть причиной непроизвольного.

2. Кроме того, непроизвольное осуществляется с печалью, как говорят Дамаскин[388] и Философ[389]. Но иногда некто претерпевает насилие, однако не печалится об этом. Следовательно, насилие не является причиной непроизвольного.

3. Кроме того, то, что происходит от воли, не может быть непроизвольным. Но некоторые [виды] насилия происходят от воли, как когда кто-либо поднимается вверх с тяжелым телом и как когда кто-либо сгибает члены против их природной гибкости. Следовательно, насилие не является причиной непроизвольного.

Но против: Философ[390] и Дамаскин[391] говорят, что нечто является непроизвольным из-за насилия.

Отвечаю: следует сказать, что насилие прямым образом противопоставляется произвольному, как и естественному. Ведь для произвольного и естественного общим является, что и то и другое происходит от внутреннего начала, насилие же происходит от внеш-

него начала. И поэтому как в вещах, которые лишены познания, насилие совершает нечто против природы, так и в вещах, наделенных познанием, оно совершает нечто против воли. То же, что против природы, называется неестественным, и схожим образом то, что против воли, называется непроизвольным. Поэтому насилие является причиной непроизвольного.

1. Итак, относительно первого следует сказать, что непроизвольное противополагается произвольному. Но выше было сказано[392], что произвольным называется не только действие, относящееся непосредственно к самой воле, но также действие, управляемое волей. Следовательно, относительно действия, относящегося непосредственно к самой воле, как выше было сказано, воля не может быть подвержена насилию, поэтому такое действие насилие не может сделать непроизвольным. Но в отношении управляемого действия воля может претерпевать насилие. И в отношении такого действия насилие создает непроизвольное.

2. Относительно второго следует сказать, что как естественным называется то, что осуществляется согласно склонности природы, так и произвольным называется то, что осуществляется согласно склонности воли. Естественным же нечто называется двояким образом. Одним — поскольку оно существует от природы как от действующего начала, как, например, нагревание является естественным для огня. Другим — согласно пассивному началу, то есть поскольку в природе имеется склонность к восприятию действия от внешнего начала, как движение неба называется естественным из-за естественного предназначения небесного тела к такому движению, хотя двигатель [небесных тел] является произвольным. И схожим образом нечто может называться произвольным двояким образом: одним — согласно действию, например когда некто хочет совершить нечто; другим — согласно претерпеванию, то есть когда некто хочет претерпеть от другого. Поэтому когда в действие привносится от чего-либо внешнего, причем в том, что претерпевает, сохраняется воля к претерпеванию, то оно не явля-

ется просто претерпевающим, поскольку хоть то, что претерпевает, не способствует действию, однако оно способствует волению претерпевать. Поэтому оно не может быть названо непроизвольным.

3. Относительно третьего следует сказать, что, как говорит Философ в восьмой [книге] «Физики»[393], движение живого существа, посредством которого живое существо иногда движется против естественной склонности тела, хотя и не является естественным для тела, но является, однако, некоторым образом естественным для живого существа, для которого естественно двигаться согласно желанию. И поэтому оно является принужденным не просто, но относительно. И схожим образом следует говорить, когда некто сгибает члены против естественной расположенности. Ведь это является принужденным относительно, то есть в отношении отдельного члена, однако не просто в отношении самого человека.

Статья 6. Может ли страх быть причиной непроизвольного?

1. Кажется, что страх является причиной непроизвольного просто. Ведь как насилие существует относительно того, что противопоставляется воле в настоящее время, так и страх существует относительно будущего зла, которое противодействует воле. Но насилие является причиной непроизвольного просто. Следовательно, и страх является причиной непроизвольного просто.

2. Кроме того, то, что является таковым [каково оно есть] само по себе, остается таковым, когда нечто добавляется; так, то, что само по себе является теплым, не в меньшей степени является теплым, когда соединяется с чем-либо, до тех пор, пока оно остается самим собой. Но то, что совершается из-за страха, само по себе является непроизвольным. Следовательно, также при привхождении страха оно является непроизвольным.

3. Кроме того, то, что является таковым [каково оно есть] при [каком-либо] условии, является тако-

вым относительно (secundum quid); то же, что безусловно является таковым, то является таковым просто. Так, то, что является необходимым из-за некоторого условия, является обусловлено необходимым, то же, что является необходимым абсолютно, то необходимо просто. Но то, что совершается из-за страха, является непроизвольным абсолютно, ведь оно произвольно только обусловлено, а именно тем, что оно избегает зла, которого страшится. Следовательно, то, что совершается из-за страха, является непроизвольным просто.

Но против то, что говорит Григорий Нисский[394], а также Философ[395]: такого рода [действия], которые совершаются из-за страха, скорее произвольны, чем непроизвольны.

Отвечаю: следует сказать, что, как говорит Философ в третьей [книге] «Этики», а также Григорий Нисский в своей книге «О природе человека»[396], такого рода [действия], которые совершаются из-за страха, являются смешанными из произвольного и непроизвольного. Ведь то, что совершается из-за страха, рассмотренное само по себе, не является произвольным, но становится произвольным в [некотором] случае, а именно когда избегают зла, которого опасаются. Но если некто рассмотрит правильно, то такого рода [действия] являются скорее произвольными, чем непроизвольными, ведь они являются произвольными просто, непроизвольными же — относительно. Ведь то, что нечто существует просто, говорится согласно тому, что оно актуально, согласно же тому, что есть только в схватывании [разумом], говорится, что оно не просто, но относительно. То же, что совершается из-за страха, является актуальным согласно тому, что оно возникает, поскольку действия существуют в единичных [вещах], единичные же [вещи], как таковые, существуют здесь и сейчас; ведь то, что возникает, актуально согласно тому, что оно существует здесь и сейчас и под другими индивидуальными условиями. И, таким образом, то, что происходит из-за страха, является произвольным, коль скоро оно существует здесь

и сейчас, поскольку в этом случае существует препятствие большему злу, которого оно опасается, как выбрасывание товара в море становится произвольным во время бури из-за страха гибели. И понятие произвольного подходит ему потому, что его начало существует внутри. Но то, что понимается как происходящее из-за страха как причины, существующей вне, коль скоро оно противоречит воле, считается непроизвольным только согласно рассмотрению, и поэтому оно является непроизвольным относительно, то есть коль скоро рассматривается существующим вне такой причины.

1. Итак, относительно первого следует сказать: то, что совершается из-за страха, и то, что совершается из-за принуждения, разделяются не только согласно настоящему и будущему, но также согласно тому, что совершаемое из-за принуждения не находится в согласии с волей, но происходит всецело против движения воли. Однако совершаемое из-за страха становится произвольным, поскольку в нем обнаруживается движение воли, хотя не из-за себя самой, а из-за другого, то есть из-за отвержения зла, которого опасаются. Для понятия же произвольного достаточно того, что оно является произвольным из-за другого, ведь произвольным является не только то, что мы желаем сами по себе как цель, но также то, что мы желаем из-за другого как то, что ради цели. Следовательно, ясно, что в том, что совершается из-за принуждения, воля ничего не совершает внутренним образом, но в том, что совершается из-за страха, воля нечто совершает. И поэтому Григорий Нисский[397], определяя «насилие», чтобы исключить то, что совершается из-за страха, не только говорит, что насильственно то, начало чего является внешним, но и добавляет: при том что претерпевающий принуждение ничего не привносит, поскольку воля боящегося привносит нечто в то, что совершается из-за страха.

2. Относительно второго следует сказать: то, о чем говорится в абсолютном смысле, при добавлении чего-либо остается таковым [каково оно было], как теп-

лое и белое, но то, о чем говорится относительно, изменяется соответственно соотнесению с различными вещами; ведь то, что является бóльшим по отношению к одному, является меньшим по отношению к другому. Произвольным же нечто называется не только изза себя самого, но также из-за другого, как бы относительно. И поэтому ничто не препятствует тому, чтобы нечто непроизвольное, будучи соотнесенным с чем-то другим, стало произвольным из-за соотнесения.

3. Относительно третьего следует сказать: то, что совершается из-за страха, является произвольным безусловно, то есть согласно тому, что оно актуально совершается, но непроизвольным — обусловлено, а именно если такой страх не возник бы. Следовательно, из этого довода скорее можно заключить противоположное.

Статья 7. Может ли вожделение быть причиной непроизвольного?

1. Кажется, что вожделение является причиной непроизвольного. Ведь как страх является некоторым претерпеванием, так и вожделение. Но страх некоторым образом является причиной непроизвольного, следовательно, и вожделение.

2. Кроме того, как боящийся поступает против своего намерения из-за страха, так и невоздержанный — из-за вожделения. Но страх некоторым образом является причиной непроизвольного, следовательно, и вожделение.

3. Кроме того, для произвольного требуется размышление. Но вожделение разрушает размышление, ведь Философ говорит в шестой [книге] «Этики»[398], что наслаждение или вожделение наслаждения разрушают суждение мудрости. Следовательно, вожделение является причиной непроизвольного.

Но против: Дамаскин говорит, что непроизвольное достойно сострадания или извинения и совершается с печалью. Но ни то ни другое не подходит тому, что совершается из-за вожделения. Следовательно, вожделение не является причиной непроизвольного.

Отвечаю: следует сказать, что вожделение является причиной не непроизвольного, но, скорее, произвольного. Ведь нечто называется произвольным из-за того, что к нему имеет отношение воля. Из-за вожделения же воля склоняется к желанию того, что вожделеется. И поэтому вожделение скорее приводит к тому, чтобы нечто было произвольным, чем непроизвольным.

1. Итак, относительно первого следует сказать, что страх относится к злому, вожделение же к принимаемому за благое. Злое же противополагается воле, но благое согласуется с волей. Поэтому страх годится для того, чтобы быть причиной непроизвольного, более, чем вожделение.

2. Относительно второго следует сказать: в том, что некто совершает из-за страха, сохраняется противодействие воли тому, что совершается, если его рассматривать само по себе. Но в том, что некто совершает из-за вожделения, будучи невоздержанным, прежняя воля, посредством которой он отвергал бы вожделеемое, не остается, но изменяется ради желания того, что она прежде отвергала. И поэтому то, что совершается из-за страха, некоторым образом является непроизвольным, но то, что совершается из-за вожделения, — никоим образом. Ведь невоздержанный в вожделении действует вопреки тому, что он решил ранее, но не вопреки тому, что он хочет сейчас, а боящийся действует вопреки тому, что и сейчас хочет само по себе.

3. Относительно третьего следует сказать, что если вожделение полностью отнимает мышление, как происходит с теми, кто становится безумным от вожделения, то следует, чтобы вожделение препятствовало произвольному. И однако в этом случае было бы непроизвольное не в собственном смысле, поскольку в тех, которые не имеют привычки к размышлению, нет ни произвольного, ни непроизвольного. Но иногда в тех, кто действует из-за вожделения, мышление отнимается не полностью, поскольку отнимается не способность познания, а только актуальное рассмотрение в частном совершаемом [действии]. Однако это [действие] произвольно согласно тому, что произволь-

ным называется находящееся во власти воли, как, например, не действовать и не хотеть и сходным образом — не размышлять, ведь воля может сопротивляться страсти, как будет сказано ниже[399]. Когда же само неведение происходит каким-либо из этих способов, то оно не может быть причиной непроизвольного просто, однако является ею относительно, поскольку предполагает движение воли к совершению чего-либо, о чем в настоящее время нет знания. Предшествующим же образом неведение относится к воле, когда оно не является произвольным, однако является причиной желания того, что человек не желает другим. Так происходит, когда человек не знает о каком-либо обстоятельстве действия, знания о котором он не избегал, и из-за этого совершает нечто, чего не делал бы, если бы знал; например, когда некто, приложив все усилия [для предосторожности] и не зная, что некто проходит по пути, метнул стрелу, которая убила бы прохожего. И такое незнание причиняет непроизвольное просто.

Статья 8. Может ли неведение быть причиной непроизвольного?

1. Кажется, что неведение не является причиной непроизвольного. Ведь непроизвольное заслуживает снисхождения, как говорит Дамаскин[400]. Но между тем то, что совершается из-за неведения, не заслуживает снисхождения, согласно следующему в Первом послании к Коринфянам (14: 38)[401]: «Если некто не знает, пусть не будет узнанным». Следовательно, неведение не является причиной невольного.

2. Кроме того, всякий грех совершается при неведении, согласно следующему в Притчах (14: 22)[402]: «Заблуждаются те, кто совершают зло». Следовательно, если бы неведение было бы причиной непроизвольного, то следовало бы, чтобы всякий грех был бы непроизвольным. Что противоречит Августину[403], говорящему, что всякий грех является произвольным.

3. Кроме того, непроизвольное совершается с печалью, как говорит Дамаскин[404]. Но иногда действу-

ют по неведению и без печали, например когда кто-нибудь убивает хозяина, которого он желает убить, считая, что убивает слугу. Следовательно, неведение не является причиной непроизвольного.

Но против: Дамаскин[405] и Философ[406] говорят, что некоторое непроизвольное [действие] совершается по неведению.

Отвечаю: следует сказать, что неведение может быть причиной непроизвольного на том основании, что оно лишено знания, которое требуется для произвольного, как выше было сказано[407]. Однако не всякое неведение лишено такого рода знания. И поэтому следует знать, что неведение относится к акту воли трояким образом: первым — сопутствуя, вторым — следуя [акту], третьим — предшествуя.

Сопутствуя — когда [человек] не ведает о том, что он совершает, однако даже если бы знал, то все равно совершил бы. Ведь в этом случае не неведение ведет к желанию, чтобы это произошло, но случается так, что нечто одновременно совершают и не ведают, как в приведенном примере, когда некто хочет убить господина, но не зная, что убивает его, полагает, что убивает слугу. И такое неведение не создает непроизвольного, как говорит Философ[408], поскольку не является причиной чего-либо, что противоречит воле, но и не создает произвольного, поскольку то, что неизвестно, не может быть действительно желаемым.

В качестве следствия неведение относится к воле, когда само неведение является произвольным. И это случается двояким образом, согласно двум изложенным выше способам [понимания] произвольного[409]. Одним образом — когда акт воли относится к неведению, как когда некто хочет не знать, чтобы иметь прощение греха или не удерживаться от согрешения, согласно следующему в Книге Иова (21: 14): «Не хотим знания путей Твоих». И это называется желаемым неведением. Другим образом произвольным называется незнание того, что некто может и должен знать, и это называется «не делать и не желать произвольно», как выше было сказано[410]. Следовательно, таким образом

о неведении говорится либо когда некто не принимает действенно во внимание то, что он может и должен [принимать во внимание], то есть это неведение из злого выбора, происходящее или из-за страсти, или из-за привычки, либо когда некто не заботится приобретать познание, которое должен иметь, и, таким образом, неведение общего закона, от знания которого некто удерживается, называется произвольным, происходящим как бы из-за пренебрежения. И когда само неведение является произвольным каким-либо из этих способов, то оно не может быть причиной непроизвольного просто. Однако оно является причиной [непроизвольного] относительно, поскольку предшествует движению воли к совершению чего-либо, что не случилось бы, если бы имелось бы знание [об этом].

Предшествует же незнание желанию, когда оно непроизвольно, но тем не менее является причиной желания того, чего иначе человек не желал бы. Так происходит, когда человек не знает об обстоятельствах действия, которые он не был принужден знать, и из-за этого сделал то, чего он не сделал бы, если бы знал, как, например, когда некто, приложив старание [быть осторожным], не знал бы, что некто идет по дороге, и пустил стрелу, которая убила проходящего. И такое незнание причиняет непроизвольное просто.

И из этого ясны ответы на возражения. Ведь первый довод относился к незнанию того, что некто должен знать. Второй — к незнанию выбора, которое некоторым образом произвольное, как сказано. Третий же — к незнанию, которое относится к воле по совпадению.

Вопрос 13. О выборе, который есть акт воли по отношению к средствам.

Статья 1. Есть ли выбор (electio) действие воли или разума?

1. Кажется, что выбор действие не воли, но разума. Ведь выбор подразумевает сравнение (collatio),

посредством которого одно предпочитается другому. Но сравнивать (conferre) — [действие] разума. Следовательно, выбор — действие разума.

2. Кроме того, одна и та же [способность] образует силлогизм и делает вывод. Но в практических делах (operabilis) силлогизм образуется разумом. Следовательно, поскольку выбор есть как бы вывод в отношении практических дел, как говорится в седьмой [книге] «Этики»[411], то кажется, что это — действие разума.

3. Кроме того, неведение относится не к воле, но к познавательной способности. Но существует некое «неведение относительно выбора», как говорится в третьей книге «Этики»[412]. Следовательно, кажется, что выбор относится не к воле, но к разуму.

Но против этого то, что говорит Философ в третьей [книге] «Этики»[413], что выбор есть «желание того, что в нашей власти». Но желание есть действие воли. Следовательно, выбор — также.

Отвечаю: следует сказать, что в понятии «выбор» подразумевается нечто относящееся к разуму, или интеллекту, и нечто относящееся к воле; поэтому Философ говорит[414], что выбор есть «желающий интеллект или интеллектуальное желание». Но всякий раз, когда две [вещи] сходятся, чтобы составить единое, одна из них формальна по отношению к другой. Поэтому Григорий Нисский говорит, что выбор «не есть ни только воля, ни только обсуждение, но составное из двух. Ведь как мы говорим, что живое существо составлено из души и тела и что оно есть не только тело само по себе и не только душа, но и то и другое, то так [обстоит дело] и с выбором»[415].

Но касательно действий души следует принять во внимание, что действие, относящееся сущностным образом к одной способности или навыку, получает форму или вид от более высокой способности или навыка, согласно с тем, что низшее подчинено высшему; ведь если некто совершил бы мужественный акт ради любви к Богу, то в этом действии материально действие мужества, но формально действие милосердия. Но очевидно, что разум предшествует некоторым об-

разом воле и направляет ее действия, а именно коль скоро воля направляется к своему объекту согласно порядку разума, поскольку постигающая способность представляет желающей [способности] ее объект. Таким образом, действие, посредством которого воля направлена к чему-то, представленному ей как благое, материально есть действие воли, но формально — действие разума, поскольку оно направлено к цели разумом. Но в такого рода субстанциях действие в материальном отношении относится к порядку, который привносится от высшей способности. Следовательно, выбор по субстанции — действие не разума, но воли, поскольку выбор совершается в некотором движении души к благу, которое избрано. Следовательно, очевидно, что это действие желательной способности.

1. Итак, относительно первого следует сказать, что выбор подразумевает предшествующее сравнение, но он не есть по существу само сравнение.

2. Относительно второго следует сказать, что вывод из силлогизма, касающегося практических дел, относится к разуму и называется «решением» (sententia) или «суждением», поскольку сопровождается выбором. И по этой причине вывод, по-видимому, относится к выбору как к последующему.

3. Относительно третьего следует сказать: говоря о том, что незнание есть выбор, [мы подразумеваем] не то, что выбор есть знание, но что существует незнание относительно того, что должно быть избрано.

Вопрос 19. О благе и зле во внутреннем действии воли.

Статья 5. Зла ли воля, не согласующаяся с заблуждающимся разумом?

1. Кажется, что не зла та воля, которая не согласуется с заблуждающимся разумом. Ведь разум есть правило для человеческой воли, поскольку он проис-

ходит от вечного закона, как сказано[416]. Но заблуждающийся разум не происходит от вечного закона. Следовательно, заблуждающийся разум не есть правило для человеческой воли; таким образом, воля, если она не согласуется с заблуждающимся разумом, не зла.

2. Кроме того, согласно Августину, предписание нижестоящей власти не может обязывать, если оно противоречит предписанию высшей власти; к примеру, если проконсул позволяет то, что запрещает император[417]. Но заблуждающийся разум иногда предлагает то, что противоречит предписанию высшего, то есть Бога, Которому принадлежит наивысшая власть. Следовательно, предписание заблуждающегося разума не обязательно и воля, если она не согласуется с заблуждающимся разумом, не зла.

3. Кроме того, всякая злая воля сводится к некоторому виду зла. Но воля, не согласующаяся с заблуждающимся разумом, не может быть сведена к некоему виду зла. Например, если заблуждающийся разум заблуждается, предписывая распутство, то воля, которая не желает распутничать, не может быть сведена ни к какому злу. Следовательно, воля, если она не согласуется с заблуждающимся разумом, не зла.

Но этому противоречит то, что совесть (conscientia)[418] есть не что иное, как применение знания к некоему действию, как сказано в части первой[419]. Знание же находится в разуме. Следовательно, воля, не согласующаяся с заблуждающимся разумом, противится и совести. Но всякая такая воля — зла; сказано же в Послании к Римлянам (14: 23): «...все, что не по вере, грех», то есть все, что против совести. Следовательно, воля, не согласующаяся с заблуждающимся разумом,— зла.

Отвечаю: следует сказать, что поскольку совесть есть в некотором смысле повеление разума, то есть применение знания к действию, как уже сказано[420], то вопрос «зла ли та воля, которая не согласуется с заблуждающимся разумом?» равнозначен вопросу «обязывает ли заблуждающаяся совесть?».

Относительно этого некоторые различили три рода действий. Ведь одни [действия] благие по роду, дру-

гие — безразличны, третьи же — злы по роду. Следовательно, говорят, что если разум или совесть велят делать нечто благое по своему роду, то в этом нет заблуждения, и сходным образом — если велят не делать злое по своему роду; ведь тем же самым разумом предписывается благо, каковым запрещается зло. Но если разум или совесть говорят кому-либо, что согласно предписанию человеку надлежит делать то, что само по себе злое, или запрещено то, что само по себе благое, то такие разум или совесть заблуждаются. И сходным образом разум или совесть заблуждаются, если говорят кому-либо, что запрещено либо предписано безразличное само по себе — к примеру, поднимать солому с земли. Таким образом, говорят, что разум или совесть, заблуждающиеся относительно безразличного, запрещая его или предписывая, — обязательны, так что воля, не согласующаяся с таким образом заблуждающимся разумом, — зла и грешна. Но не обязательны заблуждающиеся разум или совесть, предписывающие то, что само по себе злое, или запрещающие то, что само по себе благое и необходимое для спасения, поэтому воля, не согласующаяся с такими разумом или совестью, не зла.

Но так рассуждать неразумно. Ведь относительно безразличного воля, не согласующаяся с заблуждающимися разумом или совестью, зла некоторым образом из-за объекта, от которого зависит благо или зло воли, но не из-за объекта на основании его собственной природы, а поскольку разум постигает его как благой или злой в акцидентальном смысле, как то, что следует делать, либо то, от чего следует воздерживаться. И поскольку объект воли — это то, что представляется ей разумом, как уже сказано[421], то воля, поскольку она нацелена на то, что разум представляет ей как зло, подпадает под определение «злой».

Так происходит не только относительно безразличного, но и относительно того, что благое или злое само по себе. Не только безразличное может быть благим или злым в акцидентальном смысле, но может случиться так, что разум постигает благое как злое, а злое — как благое. К примеру, удерживаться

от разврата есть некое благо, однако воля направляется на это благо только потому, что оно представлено [ей] разумом. Следовательно, если заблуждающийся разум представляет [воле] нечто как злое, то она направляется на это как на нечто злое. Воля, таким образом, будет зла, поскольку она желает нечто злое, но не злое в сущностном смысле, а то, что является злым акцидентально — из-за того, что разум постигает его как злое. И сходным образом вера в Христа есть благо само по себе, необходимое для спасения, но воля направляется на это благо только потому, что оно [таковым ей] представлено разумом. Поэтому на то, что представлено разумом как злое, воля направляется как на нечто злое, но не поскольку оно злое само по себе, а поскольку оно злое акцидентальным образом — из-за того, что разум постигает его как злое. Поэтому Философ утверждает в «Этике», что, говоря в собственном смысле, невоздержным является тот, кто не следует правильному разуму, в акцидентальном же смысле — тот, кто не следует заблуждающемуся разуму[422].

Таким образом, следует сказать, что всякая воля, взятая просто, которая не согласуется с разумом, будь он правильным или заблуждающимся, всегда зла.

1. Итак, относительно первого следует сказать, что суждение заблуждающегося разума, очевидно, не происходит от Бога, однако заблуждающийся разум свое суждение представляет как истинное и, следовательно, как происходящее от Бога, от Которого всякая истина.

2. Относительно второго следует сказать, что слова Августина относятся к тому случаю, когда известно, что низшая власть предписывает нечто противоречащее предписанию высшей власти. Но если некто верил, что предписание проконсула есть предписание императора, то, пренебрегая предписанием проконсула, он пренебрегал бы предписанием самого императора. И сходным образом, если некий человек знал, что человеческий разум говорил нечто против предписания Бога, то нельзя было следовать такому разуму; однако этот разум не был бы полностью в заблужде-

нии. Но поскольку заблуждающийся разум представляет нечто как предписание Бога, то тогда пренебрежение предписанием разума есть пренебрежение предписанием Бога.

3. Относительно третьего следует сказать, что разум, поскольку он постигает нечто как злое, всегда постигает это в некотором понимании злого; к примеру, [зло — это] когда противятся предписанию Бога, или когда имеет место соблазн (scandalum)[423], или еще что-то в этом роде. И тогда определенная злая воля сводится к определенному виду зла.

Статья 6. Блага ли воля, согласующаяся с заблуждающимся разумом?

1. Кажется, что блага та воля, которая согласуется с заблуждающимся разумом. Ведь как воля, не согласующаяся с разумом, стремится к тому, о чем разум судит как о злом, так и воля, согласующаяся с разумом, стремится к тому, о чем разум судит как о благом. Но воля, не согласующаяся даже с заблуждающимся разумом, зла. Следовательно, воля, согласующаяся с разумом, даже заблуждающимся, блага.

2. Кроме того, воля, согласующаяся с предписанием Бога и с вечным законом, всегда блага. Но вечный закон и предписание Бога представляются нам посредством постижения их разумом, даже заблуждающимся. Следовательно, воля, согласующаяся даже с заблуждающимся разумом, блага.

3. Кроме того, воля, не согласующаяся с заблуждающимся разумом,— зла. Следовательно, если воля, согласующаяся с заблуждающимся разумом, тоже зла, то, по-видимому, всякая воля того, кто имеет заблуждающийся разум,— зла; и в таком случае человек попал бы в безысходность[424] и грешил бы по необходимости — что нелепо. Следовательно, воля, согласующаяся с заблуждающимся разумом, блага.

Но этому противоречит то, что воля тех, кто убил апостолов, была злой; но она согласовывалась с их заблуждающимся разумом, согласно Иоанну (16: 2):

«...наступит время, когда всякий, убивающий вас, будет думать, что он тем служит Богу»[425]. Следовательно, воля, согласующаяся с заблуждающимся разумом, может быть злой.

Отвечаю: следует сказать, что поскольку предыдущий вопрос равнозначен вопросу «обязывает ли заблуждающаяся совесть?», то этот [обсуждаемый] вопрос равнозначен вопросу «извиняется ли заблуждающаяся совесть?».

Этот вопрос зависит от того, что было выше сказано о незнании[426]. Там было сказано, что незнание иногда является причиной чего-то непроизвольного, иногда же — нет. И так как этическое благо и зло наличествуют в действии, поскольку оно волевое, как ясно из предыдущего[427], то очевидно, что незнание, которое является причиной непроизвольного, устраняет смысл этического блага или зла; однако не [незнание], которое не является причиной непроизвольного. Ведь сказано выше[428], что незнание, которое происходит некоторым образом по своей воле, будь то непосредственно или опосредствованно, является причиной чего-то волевого. При этом я называю непосредственно волевым то незнание, на которое направлено действие воли, опосредованным же — которое возникает из-за нерадения, из-за того, что некто не желает знать то, что ему следует знать, как сказано выше.

Таким образом, если разум или совесть впадают в заблуждение по своей воле, непосредственно или опосредствованно, из-за нерадения, которое есть заблуждение относительно того, что следует знать, то такое заблуждение разума и совести нельзя извинить, так что воля, согласующаяся с такими заблуждающимися разумом или совестью, зла.

Если же заблуждение, которое является причиной непроизвольного, происходит из-за незнания некоего обстоятельства не по некоторому нерадению, тогда такое заблуждение разума или совести извинительно, так что воля, согласующаяся с заблуждающимся разумом, не зла. К примеру, если заблуждающийся разум предписывает [некоему] человеку домогаться

чужой жены, то воля, согласующаяся с таким заблуждающимся разумом, зла, поскольку это заблуждение происходит из незнания Божественного закона, который следует знать. Если же разум заблуждается таким образом, что [человек] верит, будто некая женщина, лежащая рядом, — его жена и ему следует стремиться к ней, и он желает познать ее[429], то такая воля извинительна и не зла, поскольку это заблуждение произошло из незнания обстоятельств, которое извинительно и является причиной непроизвольного.

1. Относительно первого следует сказать, что, как сказал Дионисий, добро происходит из одной всеобщей причины, в то время как зло — из множества частных недостатков[430]. Поэтому, чтобы называть злым то, на что направлена воля, достаточно того, что оно либо по природе зло, либо постигается как злое. Но тому, что благо, требуется быть благим и в том и в другом отношении.

2. Относительно второго следует сказать, что вечный закон не может заблуждаться, но человеческий разум может; и поэтому воля, согласующаяся с человеческим разумом, не всегда правильна и не всегда согласуется с вечным законом.

3. Относительно третьего следует сказать, что подобно тому, как в силлогизмах если хотя бы одно положение неверно, то и следствие с необходимостью будет неверным, так и в области этического — если ложно одно, то ложно и последующее; если предположить, что некто стремится к тщетной славе, делает ли он ради тщетной славы то, что делать надлежит, или же [он таковым] пренебрегает, грешит он в обоих случаях. Ведь он не находится в безысходности, поскольку он может пренебречь своим злым намерением. И сходным образом если предположить, что невиновно заблуждение разума или совести, которое происходит из-за незнания, то необходимым образом следствием будет то, что зло — в воле; ведь в таком случае человек не находится в безысходности, ибо он может отойти от заблуждения, ведь неведение преодолимо и подчиняется воле.

Из «Дискуссионных вопросов о зле»[431]

Вопрос 6. О свободном выборе.

Здесь рассматривается один вопрос: обладает ли человек свободным выбором в отношении своих действий, или же он совершает выбор по необходимости?

И кажется, что человек совершает выбор не свободно, но по необходимости.

1. Сказано ведь Иеремией (10: 23): «Не в воле человека путь его, и не во власти идущего давать направление стопам своим». Но то, в отношении чего человек обладает свободой, принадлежит ему, как бы данное ему во владение. Следовательно, кажется, что человек не обладает свободой выбора своих путей или действий.

2. Но [на это] следует возразить, что это относится ко [внешнему] исполнению выбора, которое порой не во власти людей[432]. Но против то, что сказано Апостолом в Послании к Римлянам (9: 16): «Итак помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего». Подвизание относится к внешнему исполнению действия, но желание относится к внутреннему выбору. Следовательно, внутренний выбор не во власти человека, но человек получает его от Бога.

3. Но [на это] следует возразить, что человек непреложным образом продвигается к выбору некоторым внутренним побуждением (instinctus), а именно [полученным] от Самого Бога. Но это не противоречит свободе. Против этого тот [факт], что у всех жи-

вотных движения вызываются желанием, но живые существа, отличные от человека, не обладают свободным выбором, потому что движения в их желании вызываются некоторым внешним двигателем, а именно силой небесных тел или действиями некоторых других тел. Таким образом, если движения вызываются в человеческой воле Богом непреложным образом, то, следовательно, человек не обладает свободным выбором [относительно] своих действий.

4. Кроме того, насильственное [действие] то, начало которого вне [субъекта], а то, что подвергается принуждению, не вносит ничего в действие. Таким образом, если начало выбора, совершенного произвольно, вне [субъекта], а именно в Боге, то кажется, что воля движется насильственно и по необходимости. Следовательно, мы не обладаем свободным выбором [относительно] наших действий.

5. Кроме того, невозможно, чтобы человеческая воля не согласовывалась с Божьей; как Августин сказал в «Энхиридионе»: или человек совершает то, что желает Бог, или Бог творит Свою волю в нем[433]. Но Божья воля неизменна; следовательно, и человеческая. Следовательно, все человеческие выборы проистекают от неизменного выбора.

6. Кроме того, всякое действие некоторой способности происходит по отношению к ее собственному объекту, как, например, акт зрения может произойти, только если наличествует созерцаемое. Но объект воли — это благо, так что воля не может желать ничего, кроме блага. Следовательно, необходимо, чтобы воля желала блага, а не осуществляла свободный выбор между благом и злом.

7. Кроме того, каждая способность, к которой ее объект относится как движущее к движимому, есть пассивная способность, и ее деятельность есть претерпевание; так, чувственно воспринимаемое приводит в движение чувство, следовательно, чувство есть пассивная способность, а чувствовать — некоторым образом претерпевать. Но воля относится к своему объекту как движимое к движущему, ведь Философ

говорит в третьей книге «О душе»[434] и в двенадцатой книге «Метафизики»[435], что желаемое есть неподвижное движущее, а желание — движимое движущее. Следовательно, воля есть пассивная способность и желать — значит претерпевать. Но всякая пассивная способность по необходимости приводится в движение активным [началом], если оно достаточно. Следовательно, кажется, что воля по необходимости приводится в движение тем, что желается. Следовательно, люди не свободны — желать им или нет.

8. Но на это следует сказать, что воля по необходимости относится к конечной цели, поскольку все по необходимости желают быть блаженными, но не к тому, что для этой цели [то есть к средству — *Прим. пер.*]. Но против [этого возражения]: цель — есть объект воли, но таково и то, что для цели,— и то и другое подпадает под понятие «блага». Таким образом, если воля движется по необходимости по отношению к ее цели, то, по-видимому, она также по необходимости движется по отношению к тому, что для цели.

9. Кроме того, где один и тот же двигатель и одна и та же движимая [вещь], там один и тот же способ движения. Но если некто желает и цели, и того, что для цели, то движимое (а именно воля) то же самое и двигатель тот же самый, поскольку некто желает то, что для цели, только если он желает саму цель. Таким образом, способ движения один и тот же; следовательно, если мы желаем по необходимости цель, то мы также по необходимости желаем и то, что для цели.

10. Кроме того, как интеллект есть способность, отделенная от материи, так и воля. Но интеллект приводится в движение по необходимости его объектом, ведь человек может быть принужден по необходимости согласиться с некоторой истиной в силу доводов. Следовательно, на том же основании и воля приводится в движение своим объектом по необходимости.

11. Кроме того, расположенность первого движущего остается во всех последующих, поскольку все последующие движущие приводят в движение другую вещь в той мере, в какой они сами движимы

первым движущим. Но первое движущее в порядке волевых движений есть желаемое, постигнутое [разумом]. Если путем доказательства обосновывается, что нечто есть благо, то постижение желаемого происходит с необходимостью, и, следовательно, представляется, что необходимость распространяется на все последующие движения. Следовательно, воля приводится в движение не свободно, но по необходимости.

12. Кроме того, вещь причиняет движение в большей степени, чем понятие (intentio). Но, согласно Философу, в шестой книге «Метафизики»[436], благое в вещах, в то время как истинное — в уме. Таким образом, благое есть вещь, в то время как истинное — понятие. Таким образом, благое имеет смысл приводящего в движение в большей степени, чем истинное. Но истинное причиняет движение в интеллекте по необходимости, как уже сказано. Следовательно, и благое причиняет движение в воле по необходимости.

13. Кроме того, любовь, которая относится к воле, есть более сильное движение, чем познание, которое относится к интеллекту, поскольку, как сказал Дионисий в четвертой главе книги «О Божественных именах», познание уподобляет, но любовь изменяет[437]. Следовательно, воля в большей степени движимое, чем интеллект. Следовательно, если движение причиняется в интеллекте по необходимости, то, по-видимому, в воле [оно причиняется по необходимости] в еще большей степени.

14. Но на это можно возразить, что действие интеллекта происходит согласно движению [от внешних предметов] к душе, в то время как действие воли происходит согласно движению от души [к внешним предметам]. Таким образом, интеллект, скорее, имеет смысл «пассивного», в то время как воля — «активного», поэтому она не претерпевает по необходимости от своего объекта. Но против [этого возражения]: принятие (assentire) относится к интеллекту, а согласие (consentire) — к воле[438]. Но принятие обозначает движение к вещи, которая принимается, и согласие обозначает движение к вещи, с которой со-

глашаются. Следовательно, движение воли начинается от души не в большей степени, чем это происходит в интеллекте.

15. Кроме того, если воля не движется по необходимости по отношению к желаемым вещам, то следовало бы сказать, что воля равным образом относится к противоположностям, поскольку то, что существует без необходимости, может и не быть. Но все, что находится в возможности по отношению к противоположностям, приходит к одной или другой из них в действительности только благодаря некоторому актуально сущему, которое делает нечто существующее в возможности действительно существующим. Но нечто, делающее что-то другое действительно существующим, называется его причиной. Поэтому если воля желает нечто определенным образом, то это происходит с необходимостью, поскольку есть некоторая причина, которая делает ее желающей эту вещь. Но если имеется причина, то необходимо быть действию, как показал Авиценна, поскольку если имелась бы причина, а действие не последовало бы, то потребовалось бы к этому еще что-то другое, приводящее от возможности к действительности, и, таким образом, первое тогда бы не было достаточной причиной. Следовательно, воля по необходимости приводится в движение к пожеланию чего-то.

16. Кроме того, никакая способность, относящаяся к противоположностям, не есть действительная способность, поскольку всякая действительная способность может делать то действие, по отношению к которому она действительна. Но невозможное не следует из возможного, иначе получилось бы, что две противоположности истинны в одно и то же время, что невозможно. Но воля есть действительная способность. Поэтому она не одинаково относится к противоположностям, но с необходимостью определена к одной.

17. Кроме того, воля иногда начинает выбирать то, что прежде она не выбирала. Следовательно, она либо изменилась по отношению к расположенности, которой она первоначально обладала, либо нет. Если

нет, то последовало бы, что она как раньше не выбирала, так и теперь; таким образом, она выбирала бы нечто, не выбирая, что невозможно. Если же ее расположенность изменились, то она должна была измениться из-за чего-то, поскольку все, что приводится в движение, движется чем-то другим. Но движущее вносит необходимость в движимое, иначе оно бы не достаточным образом приводило его в движение. Следовательно, воля движется по необходимости.

18. Но на это следует возразить, что в таких доводах совершают заключение относительно материальной возможности, которая существует в материи, но не для нематериальной возможности, какова воля. Но против [этого возражения] то, что начало всякого человеческого познания — чувство. Следовательно, ничто не может быть познано человеком, если оно не подпадает под чувства, — ни оно само, ни его действия. Но сама способность, которая равным образом относится к противоположностям, не подпадает под чувства, а в его действиях, которые подпадают под чувства, не обнаруживаются два противоположных действия, которые существовали бы одновременно. Напротив, мы всегда видим, что становится действительным только одно из двух. Следовательно, мы не можем судить, что у человека существует активная способность, которая равным образом относилась бы к противоположностям.

19. Кроме того, поскольку возможность сказывается по отношению к действительности, то как одна действительность относится к другой, так одна возможность относится к другой возможности. Но две противоположные действительности не могут существовать одновременно. Следовательно, не может быть одной возможности, относящейся к двум противоположностям.

20. Кроме того, согласно Августину, в первой книге «О Троице», ничто не может быть причиной своего собственного существования. Следовательно, на том же основании, ничто не может быть причиной своих движений. Поэтому воля не движет саму себя, но

необходимо, чтобы она приводилась в движение чем-либо иным, поскольку она начинает действовать, ранее не действуя; и все подобное некоторым образом приводится в движение. Поэтому мы говорим и о Боге, из-за Его неизменности, что Он не начинал желать, ранее не желая. Следовательно, необходимо, чтобы воля приводилась в движение чем-либо другим. Но то, что приводится в движение чем-то другим, еще претерпевает некоторую необходимость от другого. Следовательно, воля желает по необходимости и несвободно.

21. Кроме того, все, что обладает множеством форм, возводится к тому, что обладает одной формой. Но человеческие движения различны и имеют много форм. Таким образом, они возводятся как к своей причине к движениям небес, которые имеют одну форму. Но то, что причиняется небесами, происходит по необходимости, поскольку естественная причина необходимым образом производит свои последствия, если только нет препятствия. Но нет ничего препятствующего движению небесных тел и его последствию, поскольку надлежало бы, чтобы действие препятствующего [также] возводилось бы к небесному началу как к причине. Следовательно, кажется, что человеческие движения происходят по необходимости, а не по свободному выбору.

22. Кроме того, если некто делает то, что он не желает делать, то он не имеет свободного выбора. Но люди делают то, что они не желают, [согласно] Посланию к Римлянам (7: 15): «Я делаю зло, которое я ненавижу». Следовательно, человек не обладает свободным выбором относительно своих действий.

23. Кроме того, Августин говорит в «Энхиридионе»[439], что, делая зло при помощи свободного произволения, человек теряет и самого себя, и произволение. Но «свободно выбирать» относится только к тем, кто обладает свободным произволением. Следовательно, человек не обладает свободным выбором.

24. Кроме того, Августин говорит в восьмой книге «Исповеди»[440], что если привычке не противосто-

ять, то возникает необходимость. Таким образом, кажется, что по крайней мере у тех, которые имеют обыкновение делать нечто, движения в воле порождаются необходимостью.

1. Но этому противоречит то, что сказано в Екклесиасте (Сир. 15: 14): Бог изначально создал человека и отдал его в руки собственного решения. Но этого бы не случилось, если бы человек не обладал свободным выбором, который есть желание того, что ранее избрано, как сказано в третьей книге «Этики»[441]. Следовательно, человек обладает свободным выбором относительно своих действий.

2. Кроме того, разумные способности равным образом относятся к противоположностям, согласно Философу. Но воля есть разумная способность, поскольку она находится в разуме, как сказано в третьей книге «О душе»[442]. Следовательно, воля равно относится к противоположностям и не приводится в движение к одной из них с необходимостью.

3. Кроме того, согласно сказанному Философом в третьей книге «Этики»[443], люди владеют собственными действиями: они властны действовать или не действовать. Но этого бы не было, если бы они не обладали свободным выбором относительно своих действий.

Отвечаю: следует сказать, что некоторые утверждали, что человеческая воля приводится в движение к выбору чего-либо по необходимости, но не полагали, что воля подвергается насилию. Ведь не все необходимое насильственно, но только то, первоначала чего находятся вовне. Следовательно, существуют некоторые естественные движения, которые необходимы, но не насильственны. Ведь насильственное противостоит как естественному, так и произвольному, поскольку первоначала и того и другого находятся в них самих, в то время как первоначала насильственного находятся вовне.

Но такое мнение еретично, ведь оно отбрасывает основание для заслуживающего поощрения или наказания в человеческих действиях. Ведь не оказывается достойным ни похвалы, ни порицания, когда не-

кто совершает по необходимости то, чего он не может избежать. Следовательно, такое воззрение можно причислить к воззрениям, находящимся вне философии (inter extraneas philosophiae opiniones), — поскольку оно не только противоречит вере, но и отвергает все начала этической философии. Ведь если в нас нет ничего свободного, но мы приводимся в движение, чтобы нечто желать, по необходимости, то устраняется размышление (deliberatio)[444], увещевание, предписание и наказание, похвала и порицание — то, на чем основывается этическая философия. Такой род воззрений, который разрушает основания некоторой части философии, называется позицией, находящейся вне, как, например, [воззрение] «не существует движений» разрушает основания естественной науки. Люди склонны выдвигать такие воззрения отчасти из-за дерзости (protervia) ума, отчасти из-за софистических аргументов, которые они не могут разрешить, как сказано в четвертой книге «Метафизики»[445].

Чтобы прояснить истину об этом вопросе, мы должны прежде принять во внимание, что существует первоначало собственных действий у людей, как и в случае других вещей. У людей таким надлежащим действенным или причиняющим движение началом являются интеллект и воля, как говорится в третьей книге «О душе»[446]. Это первоначало отчасти сходно с действующим первоначалом в вещах природы, а отчасти отлично от него. Сходно, поскольку в природных вещах обнаруживается форма, которая есть первоначало действий, и склонность, которая следует из этой формы и называется «природным желанием» и из которой происходит действие. Таким же образом у людей обнаруживается умопостигаемая форма и склонность воли, которая следует из постигнутой формы и из которой [в свою очередь] происходит внешнее действие. Но различие в том, что форма природных вещей — это форма, ставшая индивидуальной благодаря материи, поэтому склонность, которая следует из нее, определена к чему-то одному. Умопостигаемая же форма универсальна и может охва-

тывать множество вещей; таким образом, поскольку действия есть в индивидуальных вещах, в которых ничто не соответствует возможности универсального, остается заключить, что склонность воли относится ко многим вещам неопределенным образом. Так, например, если строитель задумывает универсальную форму дома, которая заключает в себе разные образы домов, то он может направить свою волю к изготовлению квадратного дома, или круглого, или какого-либо другого вида. Действующее первоначало у животных — средний путь между этими двумя. Ведь форма, которая схватывается чувствами, — индивидуальна, поскольку она — форма природной вещи, и, таким образом, из нее возникает склонность к одному действию, как это происходит и в природных вещах. Но вместе с тем форма не всегда постигается [одинаково] в чувствах, как это происходит в природных вещах (например, огонь всегда горяч); она постигается то одним образом, то другим, например то как радующая, то как огорчающая. Поэтому животное в один раз спасается бегством, а в другой — преследует. В этом оно имеет общее с действующим первоначалом у людей.

Во-вторых, следует принять во внимание, что некоторая способность приводится в движение двояко: одним образом — со стороны субъекта, другим — со стороны объекта. Со стороны субъекта, например, когда зрение, посредством изменения расположенности органа, изменяется так, что видит более или менее ясно; со стороны объекта, например, когда мы видим то белое, то черное. Первый вид изменения относится к осуществлению деятельности, то есть осуществляется она или нет и лучше или хуже. Второй вид изменения относится к видовой определенности деятельности, поскольку деятельность определяется по виду на основании ее объекта.

Но следует принять во внимание, что в природных вещах определение вида деятельности происходит из формы; ведь само осуществление [действия] приходит от деятеля, который есть причина движения. Движу-

щий же действует ради цели. Поэтому остается заключить, что первоначало движения в отношении к осуществлению деятельности происходит от цели. Однако если мы рассмотрим объекты воли и интеллекта, то мы обнаружим, что объект интеллекта есть первоначало в роду формальной причины, ведь его объект — сущее и истинное. Но объект воли есть первоначало в роду целевой причины, поскольку объект воли есть благое, заключающее в себе все цели, так же как истинное заключает в себя все постигнутые формы. Поэтому и само благое, поскольку оно есть постигнутая форма, подпадает под «истинное» как нечто истинное; и само истинное, поскольку оно есть цель деятельности интеллекта, подпадает под «благое» как некоторое частное благо.

Следовательно, если мы рассмотрим движение в способностях души со стороны объекта, который определяет вид действия, то первоначало движения происходит от интеллекта, поскольку постигнутое [интеллектом] благое приводит в движение волю. Но если мы рассмотрим движение способностей души со стороны осуществления деятельности, то первоначало движения происходит от воли, поскольку способность, к которой относится главная цель, приводит в движение способность, к которой относится то, что для цели (например, военное искусство приводит к движению искусство изготовителя снаряжения), и так воля приводит в движение себя и все другие способности. Ведь я познаю потому, что я желаю, и сходным образом я использую все мои силы и навыки, поскольку я желаю. Вот почему Комментатор определяет «навыки» в третьей книге «О душе» как «то, что люди могут использовать, когда пожелают».

Таким образом, чтобы доказать, что в воле движение не происходит по необходимости, надлежит рассмотреть движение в воле и в отношении к осуществлению деятельности, и в отношении к [видовому] определению деятельности, происходящему от объекта. Таким образом, по отношению к осуществлению деятельности ясно, что воля причиняет движения в

себе самой; она приводит в движение себя, так же как и другие способности. Но из этого не следует, что воля находится в возможности и в действительности в то же самое время и в том же самом отношении. Ведь подобно тому как в отношении интеллекта человек в ходе изучения побуждает себя к познанию, коль скоро от актуально известного он приходит к чему-то неизвестному, которое известно только потенциально, так и человек, благодаря тому что он актуально нечто желает, побуждает себя к актуальному желанию чего-то другого; как, например, желая быть здоровым, он побуждает себя к желанию принять лекарство. Итак, желанию принять лекарство предшествует совещание[447], которое происходит из воли желающего совещаться. Следовательно, если воля приводит себя в движение благодаря совещанию, совещание же есть некое расследование не демонстративное, но имеющее путь к противоположному, то воля себя приводит в движение не по необходимости. Но если бы воля не всегда желала совещаться, то необходимо, чтобы она приводилась в движение к желанию совещаться чем-то другим; а если от себя самой, то опять-таки необходимо, чтобы движение воли предшествовало совещанию и чтобы совещание предшествовало акту воли; и поскольку это не может уходить в бесконечность, необходимо полагать, что воля того, кто не всегда актуально желает, побуждалась к первому движению воли чем-то внешним, по чьему побуждению воля начала бы желать.

Некоторые утверждают, что это побуждение происходит от небесных тел. Но такого не может быть. Ведь воля заключается в разуме, как сказал Философ в третьей книге «О душе»[448]. Интеллектуальный же разум не есть телесная сила, так что невозможно для силы небесных тел приводить в движение волю прямым образом. Полагать же, что человеческая воля движется под влиянием небесных тел, подобно тому как приводятся в движение желания животных, — это следствие воззрения тех, кто не отличает интеллект от чувства[449]. К ним Философ в [книге] «О душе» при-

меняет слова некоторого [человека], что «такова воля у людей, какую побуждает отец мужей и богов», то есть небеса или солнце.

Следовательно, остается заключить, как это делает Аристотель в главе о благой судьбе[450], что первичная причина движения в воле и в интеллекте есть нечто высшее по отношению к ним, то есть Бог, Который причиняет движения во всем согласно с понятиями о возможности их движения (как легкие предметы могут двигаться вверх, а тяжелые — вниз); и таким же образом Он приводит в движение волю в соответствии с ее устройством, не по необходимости, а неопределенным образом относящимся ко многим различным вещам. Ясно, таким образом, что если рассматривать движение в воле со стороны осуществления ее действий, то она не приводится в движение по необходимости.

Но если рассматривается движение в воле со стороны объекта, определяющего действие воли к желанию того или другого, то следует принять во внимание, что объект, причиняющий движение в воле, есть постигнутое подходящее благо. Поэтому если нечто благое полагается постигнутым под понятием «благого», но не под понятием «подходящего», то оно не приведет в движение волю. Поскольку совещание и выбор происходят относительно частных вещей, на которые направлено действие, то остается заключить: то, что постигается как благое и подходящее, должно быть постигнуто как благое и подходящее в частном случае, а не только в универсальном. Таким образом, если бы нечто было постигнуто как благое и подходящее согласно всем частным вещам, которые могут быть рассмотрены, оно бы сообщало движение воле по необходимости. Вот почему люди по необходимости желают блаженства, которое, согласно Боэцию, есть совершенное состояние, обеспеченное благодаря собранию всех благ. Я говорю «по необходимости» по отношению к определенности действия, поскольку противоположность [блаженству] не может желаться, но не по отношению к осуществлению действия, по-

скольку некто может в настоящий момент не желать думать о блаженстве, ведь сами действия ума и воли суть частные акты. Но если благо таково, что оно не оказывается благом по отношению ко всем частным случаям, которые могут быть помыслены, то воле не сообщится движение по необходимости даже в отношении к определенности действия, ведь некто может желать противоположность [такого блага], даже думая о нем, поскольку его противоположность может быть благим и подходящим по отношению к чему-то другому, рассматриваемому частным образом. Например, то, что благо для здоровья, может не быть благом для удовольствия и так далее.

Также то, что воля может привлекаться к тому, что представлено под одним частным определением, более, чем к тому, что представлено под другим, может происходить тремя способами. Во-первых, одно может иметь бо́льшую важность, и тогда движение воли происходит в соответствии с рассуждением, например если некто предпочитает то, что полезно для здоровья, тому, что полезно для некоей прихоти. Во-вторых, когда некто думает об одном индивидуальном обстоятельстве, а не о других и это происходит часто благодаря случаю, возникающему внутри или извне, так что возникает мысль об этом [обстоятельстве]. Третий путь возникает из расположенности человека, поскольку, согласно Философу, каков человек, такова представляется ему цель[451]. Поэтому иначе приводится в движение воля гневливого и воля спокойного, поскольку не одно и то же является подходящим для них, подобно тому как иначе принимается пища здоровым и больным.

Таким образом, если расположенность, благодаря которой некоторый человек рассматривает нечто как благое и подходящее, существовала бы от природы и не подлежала бы воле, то воля по природной необходимости избирала бы нечто; так, все люди по природе желают существовать, жить и мыслить. Но если расположенность не от природы и подлежит воле, как когда кто-то расположен благодаря навыку или

страсти рассматривать нечто как благое или злое в частной вещи, то воля не движется по необходимости, поскольку человек может избавиться от этой расположенности особенностей и не рассматривать вещи таким образом. Например, некто может успокоить свой гнев и таким образом не судить кого-то в гневе. Но проще избавиться от страсти, чем от навыка.

Таким образом, со стороны объекта воля по необходимости приводится в движение к некоторым вещам, но не ко всем вещам. Но со стороны осуществления деятельности она не движется по необходимости.

1. Таким образом, относительно первого следует сказать, что эта деятельность может быть понята двояко. Во-первых, что Пророк говорит о совершении выбора: не во власти кого-либо приводить к действию все то, что он избрал в уме. Во-вторых, можно понимать относительно того, что даже внутренняя воля движется благодаря некоему более высокому первоначалу, то есть Богу. Вот почему Апостол говорит: «Итак помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося» — как если бы они были первоначалами, — «но от Бога милующего» (Римл. 9: 16).

2. Из этого ясен ответ на второе возражение.

3. Относительно третьего следует сказать, что животные двигаются при побуждении от высшего деятеля по отношению к чему-то определенному по способу, [которым приводит в движение] частная форма, при восприятии которой следует чувственное желание. Но Бог движет волю неизменным образом, из-за действенности Его силы, причиняющей движения, которая не может быть в чем-то недостаточной. Но по причине природы движимой воли, которая такова, что относится неопределенно к различным вещам, это не приводит к необходимости, но сохраняет свободу. Также и Божественное провидение действует без недостаточности во всем, и тем не менее действия следуют из вероятных причин вероятным образом, поскольку Бог движет все соответствующим образом, каждое согласно его способу [бытия].

4. Относительно четвертого следует сказать, что воля содействует, когда движения причиняются в ней Богом: именно сама воля действует, но движимая Богом. Следовательно, хотя в отношении первоначала ее движения проистекают извне, тем не менее это не насильственное движение.

5. Относительно пятого следует сказать, что человеческая воля в некотором смысле не согласуется с Божьей волей, когда она желает нечто, относительно чего Бог не желает, чтобы она это желала, например когда она желает грешить. Но [это происходит] хотя бы даже Бог не желал, чтобы воля не желала этого; если бы Бог пожелал этого, то сделал бы, ведь, что бы ни пожелал Бог, Он делает. Хотя таким образом человеческая воля не согласуется с Божьей волей в отношении к движению в воле, но она должна всегда согласовываться по отношению к исполнению и свершению: человеческая воля всегда совершает то, что Бог совершает посредством человеческой воли. Однако в отношении к способу желания человеческая воля не должна соответствовать воле Бога: Бог желает все и каждое вечно и безгранично, а человек — нет. Как сказал Исайя (14: 9): «...как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли Мои выше мыслей ваших».

6. Относительно шестого следует сказать: поскольку благо есть объект воли, можно утверждать, что воля никогда не желает ничего иначе, как под определением «блага». Но поскольку много различных вещей подпадает под это определение, то нельзя утверждать, что по этой причине воля движется по отношению к той или иной по необходимости.

7. Относительно седьмого следует сказать, что деятельное начало движет по необходимости, если только оно превосходит способность пассивного начала. Поскольку же воля находится в возможности по отношению к универсальному благу, никакое благо не более могущественно, чем способность воли, настолько, чтобы изменять ее с необходимостью, за исключением того, что есть благо во всех мыслимых отношениях. Только совершенное благо, то есть блаженство, таково: воля

не может не желать его, по крайней мере так, чтобы желать его противоположности. Однако воля может актуально не желать его, она может отойти от мысли о блаженстве постольку, поскольку она движет интеллект по отношению к его деятельности. Следовательно, блаженство не желается необходимым образом, так же как человек не будет обожжен с необходимостью, если по своему желанию он держит огонь вдали от себя.

8. Относительно восьмого следует сказать, что цель есть основание для желания того, что для цели. Следовательно, воля не относится к двум вещам сходным образом.

9. Относительно девятого следует сказать, что если некто может достичь цели только единственным путем, то будет то же самое основание для желания цели и желания того, что для цели. Но не так обстоит дело в предложенном случае, поскольку можно достичь блаженства разными путями. Следовательно, хотя люди желают блаженства по необходимости, им нет необходимости желать ту или иную вещь, которая приводит к нему.

10. Относительно десятого следует сказать, что между интеллектом и волей есть некоторое сходство и некоторое несходство. Несходство существует в отношении к осуществлению действия, ведь интеллект приводится в движение благодаря воле, воля же не движется никакой иной способностью, а только самой собой. Но в отношении объекта обе стороны сходны: как воля движется по необходимости тем объектом, который есть благо во всех отношениях, но не тем, который может быть принят за «злое» по тому или иному основанию, так и интеллект приводится в движение по необходимости необходимой истиной, которая не может быть принята за ложную, но не вероятной истиной, которая может быть принята за ложную.

11. Относительно одиннадцатого следует сказать, что расположенность первого движущего сохраняется в движимом настолько, насколько оно движется им. Таким образом, движимое приобретает сходство с движущим, но оно не должно становиться полнос-

тью сходным с ним, ведь первоначало движения само неподвижно, в отличие от других движущих.

12. Относительно двенадцатого следует сказать: из-за того, что «истинное» есть некоторая интенция, существующая в уме, получается, что оно более формально, чем «благое», и обладает большей способностью причинять движение в отношении объекта. Но благое обладает большей способностью причинять движение в отношении цели, как уже было сказано.

13. Относительно тринадцатого следует сказать: говорится, что любовь изменяет любящего в то, что им любимо, поскольку любовью любящий движется к тому, что любимо. Сознание же уподобляет, поскольку подобие познанного возникает в том, кто осознает. Первое из этих двух принадлежит к подражанию, начало которого есть деятель, который стремится к цели; второе — к подражанию, которое происходит согласно форме.

14. Относительно четырнадцатого следует сказать, что «принимать» обозначает движение интеллекта не к вещи, но, скорее, к понятию вещи, которое имеется в уме и которое интеллект принимает, если он выносит суждение, что оно истинно.

15. Относительно пятнадцатого следует сказать, что не каждая причина, которая производит действие, — необходимая, и даже не каждая достаточная причина. Это потому, что причина может натолкнуться на препятствие, так что иногда действие не следует. Так происходит с естественными причинами, которые не производят действие с необходимостью, но только в большинстве случаев, поскольку в меньшем числе случаев они наталкиваются на препятствия. Следовательно, причина, которая заставляет волю желать что-либо, не совершает этого по необходимости; препятствие может предоставить сама воля — или оставив мысль, ведущую к желанию, или рассматривая противоположное, а именно что положенное как благое не есть благое в некотором отношении.

16. Относительно шестнадцатого следует сказать, что Философ доказывает этим положением не то, что

некоторая способность, которая относится равным образом к противоположностям, не есть действительная, но, скорее, что действительная способность, которая относится равным образом к противоположностям, не производит последствия с необходимостью. Ведь если принять это [первое], то ясно следовало бы, что обе противоположности могут быть одновременно. Но если принять, что существует некая действительная способность, которая равным образом относится к противоположностям, то из этого не следует, что противоположности могут существовать одновременно, поскольку если даже обе противоположности, к которым способность относится равным образом, возможны, то одна не может существовать актуально одновременно с другой.

17. Относительно семнадцатого следует сказать, что, если воля начинает совершать выбор с самого начала, она подвергается изменению от первоначального расположения, поскольку прежде она была избирающей потенциально, а после — актуально. И это изменение производится некоторым движущим и коль скоро она сама побуждает себя к действию, и коль скоро она приводится в движение некоторым внешним деятелем, а именно Богом. Но она не приводится в движение по необходимости, как уже сказано.

18. Относительно восемнадцатого следует сказать, что первоначало человеческого познания находится в чувствах. Но не все, что осознает человек, должно быть предметом чувств или познаваться прямо благодаря чувственно воспринимаемым действиям. Ведь интеллект мыслит о себе при помощи его собственной деятельности, которая не является предметом чувств; и так же он мыслит о внутренней деятельности воли, поскольку движение причиняется в воле некоторым образом благодаря деятельности интеллекта, а другим путем действие интеллекта причиняется волей, как сказано; так действие известно из причины, а причина — из действия. Но если принять, что способность воли, которая равным образом относится к противоположностям, не может прийти к наше-

му сознанию иначе, чем посредством чувственно воспринимаемого действия, то и в этом случае аргумент неверен. Ведь универсальное, которое существует всегда и везде, познается нами посредством единичных вещей, которые здесь и теперь; и первая материя, которая в возможности по отношению ко многим формам, осознается нами посредством последовательности форм, которые, однако, не находятся в материи в одно и то же время. Таким же образом мы осознаем способность воли, которая равно относится к противоположностям не потому, что противоположные действия существуют в одно и то же время, но потому, что они следуют одно за другим из того же первоначала.

19. Относительно девятнадцатого следует сказать, что положение «как одна действительность относится к другой, так же относятся [друг к другу] возможности» в некотором смысле истинно, а в другом — ложно. Если действительность относится к возможности, соответственно, как универсальный объект последней, то положение истинно, поскольку слушание относится к зрению как звук к цвету. Но если мы понимаем действительность как то, что подпадает под универсальный объект в качестве частной действительности, то положение неистинно: так, существует только одна способность зрения, хотя белое и черное не одно и то же. Следовательно, хотя в одно и то же время в человеке наличествует способность воли, которая равным образом относится к противоположностям, тем не менее эти противоположности, к которым воля относится равным образом, не существуют в одно и то же время.

20. Относительно двадцатого следует сказать, что одна и та же вещь не причиняет в себе движения в отношении одного и того же, но может причинять изменения в себе в отношении различных вещей: как интеллект, поскольку он актуально мыслит начала, приводит себя от возможности к действительности в отношении к заключениям, так и воля, поскольку она актуально желает цели, приводит себя в действительность в отношении того, что для цели.

21. Относительно двадцать первого следует сказать, что движения в воле, поскольку они имеют много форм, могут быть возведены к некоему первоначалу, которое имеет одну форму. Однако, как уже сказано, это не небесные тела, а Бог, если мы принимаем предпосылку, что Бог движет волю прямым образом. Но если мы говорим о движениях в воле согласно тому, что она движется чем-то чувственным вне ее случайным образом, то движение в воле может быть возведено к небесным телам. Тем не менее воля не приводится в движение по необходимости: так, не необходимо, чтобы то, что было бы представлено как вкусная еда, непременно желалось волей. И неверно положение, согласно которому то, что причиняется небесными телами, происходит от них с необходимостью: как Философ сказал в шестой книге «Метафизики»[452], если каждое последствие происходит от некоторой причины и каждая причина производит последствие с необходимостью, то из этого следовало бы, что все, что случается, случается по необходимости. Но и то и другое ложно, ведь некоторые причины, даже если они суть достаточные причины, не производят последствия с необходимостью, поскольку они могут натолкнуться на препятствие, как это видно в случае всех естественных причин. Ведь истинно, что все происходящее имеет некоторую естественную причину, поскольку то, что существует привходящим образом, не происходит от какой-либо действующей естественной причины. Это потому, что акцидентальное не есть нечто существующее и единое. Следовательно, случай препятствия, которое есть нечто акцидентальное, не может быть возведен к небесным телам как к своей причине, поскольку небесные тела действуют таким же образом, как естественные причины.

22. Относительно двадцать второго следует сказать, что тот, кто делает то, что он делает, не желая, не обладает свободой действия, но он может обладать свободой выбора.

23. Относительно двадцать третьего следует сказать, что из-за греха люди теряют свободную волю,

поскольку они теряют свободу из-за вины и скверны, но не поскольку они теряют свободу насильственным образом.

24. Относительно двадцать четвертого следует сказать, что привычка, если ее рассматривать саму по себе (simpliciter), не порождает необходимость, разве что за исключением внезапных действий; ведь благодаря некоторому размышлению тот, кто имеет привычку [делать нечто], может действовать и вопреки привычке.

Раздел V

О структуре интеллекта

Введение

Фома Аквинский во многих своих работах обращается к анализу познавательных способностей человека — в «Дискуссионных вопросах о душе», «Дискуссионных вопросах об истине», в комментарии к трактату «О душе» Аристотеля. Наиболее краткое и систематическое изложение дается в «Сумме теологии», в вопросе 79 первой части («Об интеллектуальных способностях»).

Основную тему этого вопроса можно обозначить так: внутреннее единство интеллекта, обладающего двумя взаимосвязанными способностями — деятельной и претерпевающей. Фома считает нецелесообразным выделять помимо этого еще и другие способности — память, совесть, синдересис, высший и низший разум и т. д., — являющиеся навыками или действиями интеллекта[453]. Большая трудность заключается в том, что в латинском языке существует множество слов, обозначающих познавательную способность и ее деятельность. Сам Фома активно использует все эти слова. Однако в какой мере различию слов соответствует различие предметов? И напротив, не происходит ли так, что различные предметы обозначаются одним именем?[454] Понятие, обозначающее интеллект, также может специфицироваться прилагательным, так, мы говорим о высшем и низшем разуме, теоретическом и практическом, дискурсивном и интуитивном. Имеются ли в виду особые способности или разные стороны и состояния одной?

Интеллектуальная душа в латинском языке именуется animus, anima (rationalis sive intellectiva), mens,

ratio, intellectus, spiritus, sensus[455]. Эти слова часто употребляются как синонимы, вместе с тем такое разнообразие слов служит для того, чтобы ухватить малейшие различия и нюансы словоупотребления. Являются ли эти слова синонимами, обозначают ли они принципиально различные части души или же отличаются нюансами? Многие средневековые мыслители старались разграничить смысл этих слов. Большое распространение получило терминологическое членение, данное Исидором Севильским: «Anima есть то, посредством чего мы живем, animus — то, чем мы управляем собой, spiritus — то, посредством чего мы дышим, mens есть качество, которое может брать для размышления благое и злое». Наряду со стремлением зафиксировать различие значений можно обнаружить и употребление этих слов как полных синонимов: «Mentem itaque, id est animum sive animam...» («умом, то есть духом, или душой»)[456]. Вместе с тем были попытки исследовать объем того или иного из этих терминов. Трактат «De spiritu et anima», приписывавшийся Августину и получивший большое распространение, определяет объем термина spiritus так: в него входят «Бог... некоторая способность души (vis animae), более низкая, чем ум (mens), в которой запечатлеваются подобия природных вещей, разумный ум (mens rationalis) и душа человека или животного»[457].

Если обратиться к творениям современников Фомы, то мы увидим, что устойчивая терминология все еще не сформировалась. Альберт Великий так различает mens, или intellectus, и ratio: mens познает первоначала, в отличие от ratio, выводящего из начал следствия (deducens principia in principata)[458]. Альберт также полагал, что между душой и телом существуют жизненные духи (spiritus vitales), имеющие телесный характер[459]. Александр из Гэльса (ок. 1185—1245) проводит различение между spiritus (душа, рассматриваемая сама по себе) и anima (душа в отношении к телу)[460]. Бонавентура различает в душе три уровня: (1) sensualitas (чувственность) — душа по отношению к внешнему миру, (2) spiritus (дух) — душа

по отношению к себе самой и (3) mens (ум) — душа по отношению к Богу. Бог непосредственно оказывает влияние на ум[461], Бонавентура даже называет в качестве места встречи с Богом «верхушку ума» (apex mentis). Эти три уровня соответствуют трем этапам пути души к Богу: (1) символическая теология рассматривает свой предмет в облачении внешнего мира; (2) theologia propria, теология в собственном смысле, рассматривает свой предмет в человеческой душе, которая является образом Бога, и (3) theologia mystica рассматривает свой предмет в непосредственном отношении к Богу[462].

В сочинениях Фомы нельзя проследить точного терминологического различения между этими словами; он использует часто все эти слова как синонимы, проводя контекстуальные разграничения в рамках конкретных вопросов, требующих такого разграничения, — умножать сущности без необходимости было не в правилах Фомы. Наиболее общее различение по существу дела можно провести между душой (духом), охватывающей все потенции (anima — духовная субстанция, коль скоро она превосходит бытие телесной материи, но коль скоро связана с материей (attingitur a materia) и сообщает ей бытие, она есть форма тела. De spir., cr. 2), и интеллектом (умом, разумом), являющимся особой частью души (mens — «некий род потенций души, всецело отходящей в своих действиях от материи и материальных условий» De ver., q. 10, a. 1, ad 2). Часть из вышеупомянутых слов употребляется и в иных значениях (например, spiritus как Святой Дух). Наиболее многозначное их них — ratio, имеющее также значения «доказательство», «основание», «определение» и пр.

Слова, обозначающие действие познания, также весьма многочисленны: intellectus, intelligentia, ratiocinatio, contemplatio, meditatio, cogitatio, excogitatio, apprehensio, conceptio, phronesis, sapientia (список можно продолжать). Употребление однокоренных глаголов в инфинитиве в качестве субстантива еще более запутывает дело. Определение наиболее распростра-

ненных контекстов употребления этих слов и смысловой их анализ выходят за рамки наших задач; приведем в качестве иллюстрации, как Фома определяет значения слова cogitatio/cogitare. В этимологическом плане (а Фома, как и другие средневековые мыслители, был весьма чуток к этимологии, подобно Гегелю или Хайдеггеру в более поздние времена) Фома следует интерпретации Августина, возводящего cogito к cogo (cum+ago; «вместе собирать, связывать». Исповедь, 10, 11), понимая эту связь и как соотношение мышления, внутренней интуиции и воли[463], и как связывание идей при дискурсивном познании[464]. Фома Аквинский также произвел систематизацию различных значений этого слова. Согласно «Сумме теологий» (II—II, q. 2, a. 1), это слово можно употреблять в трех смыслах:

1) собственное значение: «рассмотрение интеллекта с некоторым исследованием», ведь cogitare значит co-agitare, «переходить от одного к другому и сравнивать одно с другим» (De Ver., q. 14, a. 1, ob. 2); поскольку когитация состоит в разыскании истины, Божественное познание не когитативно («без сомнения, у Бога когитации в собственном смысле нет». I Sent., 27, 2, 1, 3); самопознание Бога обозначается понятием intelligentiae intelligentia, что является переводом Вильгельма из Мёрбке аристотелевского νόησις νοήσεως;

2) более широкое значение: «любое рассмотрение, осуществляемое интеллектом, в том числе и фиктивное» (Фома ссылается на Августина. De Trin., XIV, 7); так, можно мыслить, что людей нет (однако никто не может помыслить собственное небытие; каждый акт познания любой вещи является одновременно актом самовосприятия. De Ver., q. 10, a. 12);

3) в самом общем смысле — включая акт способности суждения, существующей в чувственной части души и судящей о полезности или вредности для человека (или животного) конкретных воспринимаемых вещей, но не инстинктивно, а посредством некоего рассуждения. Когитация в этом смысле «охватывает и чувственное восприятие, и воображение» (S. th. II—II, q. 2, a. 1).

Также Фома отграничивает это понятие от сходных с ним по значению. В «Сумме теологий» (II—II, q. 180, a. 3) Фома использует различение, проведенное Ричардом Сен-Викторским[465], между созерцанием (contemplatio), медитацией (meditatio) и когитацией (cogitatio), которые являются актами созерцательной жизни. В этом контексте когитация есть рассмотрение одной простой истины относительно многих вещей, медитация — ход размышления от некоторых начал, созерцание — простой акт схватывания истины. Вместе с тем Фома отмечает, что понятиями «когитация» и «медитация» правомерно обозначать любой акт интеллекта.

Различие понятий, обозначающих действия интеллекта, наводит на вопрос: соответствуют ли действиям особые способности? Фома следует в этом вопросе Иоанну Дамаскину, упорядочившему различные понятия как обозначающие этапы познания, осуществляемые одной способностью: «Первое движение ума называется мышлением, а мышление относительно чего-либо называется мыслью, а мысль, которая, долго оставаясь, мыслится, называется внимательным обдумыванием, а внимательное обдумывание, твердо держась того же самого предмета, и испытывая себя, и расспрашивая душу относительно того, что мыслится, называется проницательностью, проницательность же, расширившись, создает умозаключение, называемое внутренним словом, определяя которое говорят, что оно — полнейшее движение души, возникающее в мыслительной способности без какого-либо восклицания; из него, — говорят, — выходит слово произносимое, которое говорится языком»[466]. Фома подыскивает латинские эквиваленты для предложенной схемы (q. 79, a. 10, ad 3): первое действие интеллекта — интеллигенция (intelligentia), представляет собой простой акт схватывания чего-либо, второе действие — интенция (intentio), направление познанного для дальнейшего рассмотрения, третье — разыскание, или внимательное рассмотрение (excogitatio), четвертое — знание, или мудрость (scire vel sapere; quod est phronesis, vel

sapientiae; далее еще iudicare), когда познанное «экзаменуется» до абсолютно достоверного, далее, пятое, когда осознается, что достоверно познанное может быть объявлено другим, — «расположенность внутренней речи» (dispositio interioris sermonis), и, наконец, из этого действия производится внешняя речь (exterior locutio).

В вопросе 79 первой части «Суммы теологии» Фома определяет структуру интеллекта: какими именно способностями интеллект обладает и что является не отдельными способностями, а частями одной, или ее навыками. Вопрос подразделяется на тринадцать пунктов. Первая группа пунктов относится к интеллектуальным способностям (статьи 1—5), вторая группа описывает интеллектуальные действия и навыки.

Прежде всего ставится вопрос о статусе самого интеллекта (статья 1): есть ли интеллект способность души или сама ее сущность? Далее возникает вопрос (статья 2): если он способность, то пассивная или активная?[467] А коль скоро интеллект является (в некотором смысле) пассивной способностью, то необходим ли для функционирования человеческой души активный интеллект (статья 3), является ли он частью души или некоей отделенной субстанцией (статья 4) и следует ли полагать, что активный интеллект один у всех людей, как то полагали многие интерпретаторы Аристотеля, такие как Александр Афродисийский или арабские комментаторы (статья 5)[468].

В последующих пунктах ставятся вопросы о других свойствах души: интеллектуальной *памяти*, которую следует отличать от чувственной памяти, фантазии, являющейся «как бы сокровищницей чувственных образов» (статья 6 «Есть ли в интеллекте память?» и статья 7 «Отлична ли память от интеллекта?»), *разуме* (статья 8 «Является ли разум способностью отличной от интеллекта?» и статья 9 «Являются ли высший и низший разумы различными способностями?»), *интеллигенции* (статья 10 «Является ли интеллигенция иной способностью, нежели интеллект?»), *спекулятивном* и *практическом интеллекте* (статья 11

«Являются ли спекулятивный и практический интеллекты различными способностями?»), *синдересисе* (статья 12 «Является ли синдересис некоторой способностью интеллектуальной части?») и *совести* (статья 13 «Является ли совесть некоторой способностью интеллектуальной части?»).

Вопрос о том, является ли познание самой сущностью «человека разумного» или только способностью, важен с двух точек зрения. Речь идет, во-первых, о понимании человека как целостного, психосоматического существа, наделенного различными способностями — волевыми, чувственными. Во-вторых, о принципиальном отличии творений от Творца. Эта проблема уже нашла решение в статье 3 вопроса 54, в котором обсуждается соотношение сущности и интеллекта относительно ангелов. Ангелы именуются «чистыми интеллигенциями», и отождествлять интеллект и сущность ангела можно было бы с бóльшим правом, чем сущность и интеллект человека. Однако Фома дает иной ответ. Каждый акт относится к соответствующей потенции. Актом сущности является бытие, актом познавательной способности — познание. Если бы интеллект был сущностью ангела (или иного творения, например человека), то акт бытия и акт познания совпадали бы. Однако бытие и познание (равным образом как и другие действия) совпадают только в случае простого существа, представляющего собой чистый акт, то есть Бога. Таким образом, у ангелов (a fortiori у людей) интеллект отличается от сущности и является способностью.

Однако какой способностью является интеллект, активной или пассивной? Аргументы в пользу того, что интеллект есть исключительно активная способность, таковы: интеллект нематериален (а пассивность — свойство материи), интеллект более достойная способность, чем растительная (а растительная способность активна). Однако акт познания подразумевает некоторое претерпевание. Чтобы решить это противоречие, Фома выделяет три значения понятия «претерпевание» (passio):

1) претерпевание означает лишенность чего-либо, что подобает вещи по ее природе (например, в случае

болезни — лишенность здоровья, подобающего человеку в его естественном состоянии);

2) претерпевание означает лишенность в более широком смысле (так, выздоравливающий человек претерпевает выздоровление, то есть лишается болезни, которая ему по природе не подобает);

3) более общее понимание претерпевания как перехода из потенции в акт; в этом случае нечто приобретает то, по отношению к чему оно находится в потенции, без того, чтобы лишаться чего-либо еще. Человеческий интеллект является пассивной способностью именно в этом третьем смысле. Ведь человеческий интеллект, в отличие от Божественного, в котором все сущее предсуществует как в своей причине и который является по отношению к этому сущему чистым актом (одновременно актом познавательным и креативным), относится к своему объекту (а именно к универсальному сущему) как потенция к акту. К ангельскому же интеллекту человеческий относится так, как материя порождаемых и разрушаемых тел относится к материи тел небесных, представляющих собой постоянно актуализирующуюся потенцию. Так, ангельский интеллект всегда находится в состоянии актуализации своей познавательной способности из-за близости к первому интеллекту (то есть Богу), тогда как человеческий интеллект, согласно учению Аристотеля, изначально представляет собой «чистую доску» и лишь затем становится актуально познающим.

Следует заметить, что только здесь Фома считает возможным называть интеллект пассивным, во всех прочих случаях он считает более уместным называть «пассивным интеллектом» так называемый частный разум — способность (относящуюся ко внутренним чувствам) составлять единичные суждения о конкретных вещах, присущую и животным, лишенным разума в собственном смысле, тогда как собственно человеческий интеллект познает универсальное сущее. Посему Фома предпочитает далее называть воспринимающий интеллект не пассивным, а возможностным.

После того как установлено, что интеллект является пассивной способностью души, возникает вопрос о том, необходима ли для познания и активная способность (статья 3)[469]. Определение того, является ли действующий интеллект частью души и каков его статус, дело более сложное, чем решение вопросов относительно возможностного интеллекта. Полагать деятельный интеллект единым для всех людей и существующим как отделенная субстанция Фома считает более разумным, чем подобное мнение о возможностном интеллекте[470], ведь действующее находится вне того, что оно актуализирует. И действительно, отделенный действующий интеллект существует — а именно Бог. Вопрос заключается прежде всего в том, существует ли у человека его собственный деятельный интеллект.

Полагание особого деятельного интеллекта помимо умопостигаемых форм и воспринимающего интеллекта для объяснения процесса познания кажется избыточным, если мыслить интеллектуальное восприятие по аналогии с чувственным восприятием, которое заключается в воздействии чувственно постижимых образов на претерпевающее это воздействие чувство без участия какого-либо деятельного чувства (как ведется рассуждение в аргументе 1 статьи 3). Кроме того, когда мы говорим, что в чувстве есть нечто действующее (как, например, свет), то речь идет о создании среды, которая требуется для актуализации потенциально видимого, но акт интеллектуального познания не предполагает никакого посредующего фактора (второй аргумент); наконец, нематериальность интеллекта является уже достаточным условием для того, чтобы умопостигаемые формы воспринимались им актуально (третий аргумент). Однако Аристотель, проводящий строгое различие между этими двумя видами восприятия, пишет в третьей книге «О душе», что «существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету»[471]. Концепция Аристотеля также отлична от платони-

ческого понимания деятельного интеллекта, которое в изложении Фомы звучит так: «Согласно мнению Платона, необходимо полагать действующий интеллект не для совершения умопостигаемого в акте, но, скорее, для возбуждения в познающем умопостигаемого света, как сказано ниже. Ведь Платон полагал, что формы естественных вещей субсистируют без материи и, следовательно, что они умопостигаемы, поскольку из-за того нечто умопостигаемо актуально, что оно — нематериально. И он называл такого рода [формы] видами или идеями и говорил, что благодаря причастности им телесная материя оформляется для того, чтобы индивиды естественным образом конституировались в собственных родах и видах, и для того, чтобы наши интеллекты обладали познанием о родах и видах вещей».

Если же не существует отдельных актуальных идей, а формы, содержащиеся в единичных вещах, лишь потенциально умопостижимы, то необходима некая активная сила, делающая их актуальными и способными воздействовать на возможностный интеллект. Но необходимо выяснить, действительно ли она присуща человеку или же является некоей внешней силой (об этом речь идет в статье 4). В самом деле, свет, делающий актуально воспринимаемой среду, которую он освещает, не является чем-то присущим зрению; не есть ли активный интеллект также нечто существующее вне и помимо нашей души? Против того, что действующий интеллект присущ самому человеку, говорит то, что, согласно Аристотелю[472], действующий интеллект познает всегда, но человек познает не всегда (аргумент 2); а также то, что если в нас существует и актуальный, и потенциальный интеллект, то мы одновременно и в акте, и в потенции в отношении одного и того же (умопостигаемого), что представляется невозможным (аргумент 4).

Фома, разумеется, признает, что человек является несовершенным существом, что проявляется, в частности, в том, что он мыслит дискурсивно и, кроме того, самую свою способность мышления имеет лишь

по причастности высшему интеллекту, так же как и бытие свое человек, будучи сотворенным существом, получает от Бога. Однако, помимо Бога как высшего, отделенного и всегда актуально познающего интеллекта и источника существования, должна существовать некая способность в человеке, причастная этому высшему интеллекту, посредством которой сама человеческая душа делает умопостигаемое актуальным, точно так же как в человеке имеется порождающая способность, которая не отменяет изначальную тварную природу человека, но является необходимой для естественного порождения. Мы говорим: для человека существенно, что он — сущее, способное к познавательной деятельности, и можем наблюдать собственную познавательную деятельность, заключающуюся в абстрагировании умопостигаемых форм. А значит, коль скоро мы осуществляем это действие, то в нас должно быть некоторое активное начало, присущее нам формальным образом.

Помимо аристотелевского деления на активный и возможностный интеллект в XIII веке было весьма распространено и четырехчастное деление Авиценны: (1) hylealis — интеллект потенциальный ко всякому познанию, подобно тому как первоматерия потенциальна ко всяким формам, (2) in habitu — хабитуальный интеллект, уже владеющий началами познания (habitus principiorum), (3) интеллект, владеющий познаниями и способный произвольно обращаться к ним in effectu, и (4) accomodatus — интеллект, коммуницирующий с отделенными интеллигенциями. Нередко возникала путаница между этими типами деления, многие пытались установить соответствие между ними. Однако эти классификации осуществляются по различным основаниям: Аристотель выделяет способности интеллекта, а Авиценна описывает степени познания.

Установив, что интеллект является способностью души и что в ней существует как возможностный, так и действующий интеллект, Фома переходит к рассмотрению других свойств души, относящихся к интеллекту (таких как память, интеллигенция, синдере-

сис и совесть), — являются ли они особыми способностями, навыками или действиями.

Память рассматривается Фомой в двояком значении[473]. Если мы говорим о памяти как свойстве, общем для людей и животных, мыслить нечто прошедшее и не находящееся сейчас в наличии, то в этом случае она не относится к интеллектуальной области, а принадлежит сфере чувств (этот тип памяти именуется «фантазией»). Если же мы рассматриваем память как способность сохранять умопостигаемые виды вещей, то следует выяснить, действительно ли у нас есть такая способность. Согласно Авиценне, память существует только в области чувственных способностей, являющихся актами телесных органов, в которых виды сохраняются, не будучи актуально схватываемыми; интеллект же имеет дело только с актуально познаваемым. Когда же интеллект человека перестает познавать актуально, то для получения умопостигаемых видов он должен вновь обратиться к действующему интеллекту (который, согласно Авиценне, является отделенной субстанцией), для чего требуется особый навык, называемый «навыком познания»; таким образом, коль скоро человеческий интеллект не способен сам абстрагировать виды вещей от материи, он, естественно, не может их и сохранять, а значит, память не является чем-то относящимся к человеческому интеллекту. Фома же, не соглашаясь с утверждением об отделенности деятельного интеллекта, полагает, что память существует в человеческом интеллекте: помимо целиком потенциального состояния возможностного интеллекта до всякого познания и непосредственного акта познания существует некоторое потенциальное состояние интеллекта, когда он не познает актуально, но уже имеет некоторый навык в познании (поскольку есть разница между человеком, просто обладающим знанием и могущим при необходимости им воспользоваться, и тем, кто актуально использует знание). Согласно Фоме, нет противоречия в том, что интеллект способен сохранять виды, абстрагированные им от вещей, не пости-

гая их актуально, ведь даже материя способна удерживать форму и после того, как уже перестала действовать посредством нее. Таким образом, память имеет место в интеллектуальной части души как некий навык (именуемый также хабитуальным интеллектом). Но интеллектуальная память не является некоторой самостоятельной потенцией души.

Далее обсуждается вопрос о том, является ли синдересис особой способностью (статья 12). Синдересис — понятие, широко используемое в зрелом Средневековье для обозначения навыка, родственного совести, но вместе с тем отличного от нее. История возникновения этого понятия связана с ошибкой, допущенной при переписывании комментария Иеронима на Книгу Иезекииля[474] в середине XII века: вместо συνείδησιδ (совесть) переписчик написал συντήρ ςι (сохранение)[475]. Около 1165 года магистр Удо использовал транслитерацию synderesis. Поскольку было не совсем понятно, почему это слово употребляется в таком значении, его этимологически расшифровывали как syn-hairesis (con-electio) по аналогии с prohairesis. Из текста Иеронима это слово можно проинтерпретировать как scintilla conscientiae (то есть искра совести, оставшаяся после грехопадения), однако возникал вопрос о различии между синдересисом и совестью. Следуя аристотелеанской парадигме анализа (Никомахова этика, 1105b-19), является ли то или иное *X* способностью, претерпеванием или навыком (при этом «претерпевание» было заменено «актом»), а также какой из способностей души *X* принадлежит, относится ли к роду познания или роду аффекта[476], является ли *X* врожденным или приобретенным[477] — средневековые мыслители предлагали различные толкования понятия синдересиса. Два основных и противоположных направления были заданы школой францисканцев и Фомой Аквинским[478]: так, Бонавентура считал синдересис аффективной потенцией, в отличие от совести, которая является навыком практического интеллекта[479]. Фома, напротив, считал синдересис не потенцией, а навыком, сущест-

вующим в разуме и относящимся к первым началам действия, то есть к естественным началам справедливости (De ver., q. 16, a. 1)[480], тогда как совесть является актом, заключающимся в приложении познания к действию. Поскольку же совесть осуществляет функцию суждения, выводя заключение из начал синдересиса, эти слова используются часто как синонимы.

Совесть также не является потенцией, но представляет собой акт. Фома производит здесь этимологический разбор слова «совесть» (conscientia), указывая на его происхождение от cum alia scientia, то есть акт «знания вместе с другим» (в русском слове «со-весть» также сохраняется смысл «со-ведения»). Кроме того, то, что она является актом, также явствует из употребления слова «совесть», например когда мы говорим, что совесть «свидетельствует», «побуждает» или «терзает». Действие это заключается в том, что мы прилагаем имеющееся у нас знание из области практического интеллекта к конкретному действию (либо пересматриваем уже совершенные нами действия, либо судим о том, что должны сделать, или о том, что сделано без нашего участия).

Также Фома рассматривает различные способы деления разума (дискурсивный (ratio) и недискурсивный (intellectus), высший и низший, спекулятивный и практический).

Представляется, что между разумом (как тем, что осуществляет дискурсивное познание) и интеллектом (как прямым схватыванием) есть существенные различия, делающие их особыми способностями (об этом статья 8). Так, Боэций уподобляет интеллект вечности, разум же — времени[481]. Разум представляется собственным свойством человека, тогда как интеллект присущ, скорее, чистым интеллигенциям, ангелам. Фома согласен с тем, что различие между прямым и дискурсивным познанием[482], а также человеческим и ангельским весьма велико. Ангелы, по природе обладающие способностью постигать истину в едином схватывании, не нуждаются в том, чтобы прибегать к рассуждению, человек же мыслит дискурсивно, обладая

совершенством познания в меньшей степени, нежели ангелы. Однако несовершенство всегда предполагает некоторое совершенство в качестве своего источника и одновременно стремится к достижению совершенства, подобно тому как движение всегда предполагает предшествующее ему состояние покоя и предопределяется к некоторому состоянию покоя (в аристотелевском понимании движения как изменения). Посему и человеческое рассуждение происходит от некоторых первых начал, познаваемых просто, и целью его дискурсивного движения является соотнесение полученного знания с первыми началами. Однако разделение покоя и движения вовсе не создает различия потенций, напротив, даже в природных вещах нечто движется и покоится на основании одной и той же природы. Потому можно сказать, что интеллектуальная потенция человека отличается от ангельской (равно как дискурсивное от непосредственного познания) только степенью совершенства.

Еще один вид классификации познавательных способностей, имеющий богатую традицию в христианской философии,— деление на *высший* и *низший разум* (статья 9)[483]. Высшему разуму подобает познание необходимого, в том числе истин откровения (как, например, троичности Бога), тогда как низшему разуму атрибутируется познание случайного; высший разум также направляет низший. Фома показывает, что высший и низший разумы не являются различными потенциями, поскольку их объекты не являются различными, ведь случайное и необходимое относятся к одному роду сущего: мы познаем необходимое на основании того, что имеем представление о случайном и движемся в познании вещей от менее совершенного к более совершенному. Таким образом, низший и высший разумы разделяются только согласно порядку действия. Так, высший разум, направленный на созерцание и обдумывание вечного, усматривает в своем созерцаемом правила действия; однако человеческий разум устроен так, что в естественном своем состоянии нуждается в посредующем знании изменчивого и преходящего, дабы

перейти к познанию вечного и неизменного; со стороны познающего таким посредником выступает низший интеллект, со стороны же познаваемого — временные вещи. При этом навыки познания первых начал могут не совпадать с навыками, полученными в ходе посредующих рассуждений (навыками наук), подобно тому как из начал геометрии возможно вывести что-либо в других науках. Однако различные навыки вполне могут сосуществовать в одной способности.

Интеллект также делится на *теоретический (спекулятивный)* и *практический*: к теоретическому интеллекту относится, во-первых, sapientia, способность к познанию наиболее высоких причин бытия (altissimarum causarum), во-вторых, scientia — «наука», знание, приобретенное путем умозаключений из принципов в конкретной области (и вместе с тем являющееся «навыком, благодаря которому осуществляется доказательное рассуждение», habitus demonstrativus), и, в-третьих, intellectus — познание основных, недоказуемых начал (habitus principiorum). Это деление производится согласно их отношению к объекту интеллекта, то есть к истинному. Истинное может познаваться:

1) как известное само по себе (per se notum) — таковы основания (principium), всегда наличествующие в интеллекте (как, например, «целое больше части»[481]), и интеллект есть способность, постигающая эти основания;

2) истинное как известное посредством другого (per aliud notum) получается в результате разысканий двояким образом:

а) когда разыскивается высшее в роде вещей — это мудрость;

б) когда разыскивается высшее в познании — это знание.

Таким образом, знание связано с актом рефлексии, оно позволяет нам с уверенностью видеть, что из посылок следует вывод. Однако Фома отмечает, что знанием обладает и Бог, а именно «совершенным знанием», но оно отлично от нашего, прежде всего тем, что является причиной вещей (S. th. I, q. 14, a. 8).

К практическому интеллекту относятся ars (искусство, техника) — навык, благодаря которому человек, руководствуясь разумными правилами, изготовляет различные изделия (S. th. I—II, q. 57, a. 3), и prudentia (благоразумие) — навык совершать разумные поступки (S. th. I—II, q. 57, a. 5).

В статье 11 Фома задается вопросом, являются ли теоретический и практический интеллекты разными способностями. Можно привести ряд аргументов в пользу определения этих интеллектов как различных способностей. Так, спекулятивный интеллект соотносится с постигающей потенцией, а практический — с движущей (первый аргумент); объектом спекулятивного интеллекта является истинное, объектом же практического — благое (второй аргумент), но именно на основании объекта определяется вид действия, действие же соответствует способности. Однако, согласно Фоме, различие, существующее между спекулятивным и практическим интеллектом, есть различие не объектов, но отношения к объекту. Благое в данном случае является одним из аспектов рассмотрения истинного: мы желаем познания истины, коль скоро считаем ее благом (ответ на второй аргумент). Спекулятивный интеллект просто схватывает нечто, направляя его к созерцанию, после чего оно может быть направленным или не направленным к действию практическим интеллектом; посему различие спекулятивного и практического интеллектов состоит в цели, к которой они направляют познанное (как истинное в случае спекулятивного и как истинное, понимаемое в качестве благого, в случае практического интеллекта). Практический интеллект, таким образом, не осуществляет движение, но направляет к нему (ответ на первый аргумент).

Таким образом, Фоме удалось создать четкую и обоснованную классификацию способностей, навыков и действий интеллекта, на основании которой далее можно было решать вопросы антропологии и гносеологии, не путаясь в великом множестве слов, относящихся к интеллектуальной душе.

Из «Суммы теологии», части I

Вопрос 79. Об интеллектуальных способностях.

Вопрос касается интеллектуальных способностей, и относительно этого имеется тринадцать пунктов:

1. Есть ли интеллект способность души или ее сущность?
2. Если он способность, то пассивная ли способность?
3. Если он пассивная способность, то следует ли полагать какой-либо активный интеллект?
4. Есть ли активный интеллект нечто относящееся к душе?
5. Есть ли активный интеллект один во всех?
6. Есть ли в интеллекте память?
7. Отлична ли память от интеллекта?
8. Является ли разум способностью отличной от интеллекта?
9. Являются ли высший и низший разумы различными способностями?
10. Является ли интеллигенция иной способностью, нежели интеллект?
11. Являются ли спекулятивный и практический интеллекты различными способностями?
12. Является ли синдересис некоторой способностью интеллектуальной части?
13. Является ли совесть некоторой способностью интеллектуальной части?

Статья 1. Есть ли интеллект способность души или ее сущность?

1. Кажется, что интеллект есть не некоторая способность души, но сама ее сущность. Ведь кажется, что интеллект — то же самое, что и ум. Но ум — не способность души, а ее сущность, ведь Августин говорит в девятой [книге] «О Троице»[185], что ум и дух не сказываются относительно, но выказывают сущность. Следовательно, интеллект есть сама сущность души.

2. Кроме того, различные роды способностей души объединяются не в некоторой одной потенции, но только в сущности души. Желающая же и интеллектуальная [способности души] суть различные роды потенции души, как говорится во второй [книге] «О душе»[186]; сходятся же они в уме, поскольку Августин в десятой [книге] «О Троице»[187] полагает, что интеллигенция и воля существуют в уме. Следовательно, ум и интеллект есть сама сущность души, а не какая-либо ее способность.

3. Кроме того, согласно Григорию, в «Гомилии на Воскресение [Господа]»[188], человек познает вместе с ангелами. Но ангелы называются умами и интеллектами. Следовательно, ум и интеллект человека есть не какая-либо способность души, но сама душа.

4. Кроме того, какой-либо субстанции подобает быть интеллектуальной из-за того, что она нематериальна. Но душа по своей сущности нематериальна. Следовательно, кажется, что душа интеллектуальна по своей сущности.

Но против то, что Философ полагает у души интеллектуальную способность, как ясно из второй [книги] «О душе»[189].

Отвечаю: следует сказать, что, согласно сказанному выше[190], необходимо считать интеллект некоей способностью души, а не самой сущностью души. Только тогда непосредственное начало действия есть сама сущность действующей вещи, когда само действие есть ее бытие; ведь как способность относится к действию как

к своему акту, так сущность относится к бытию. Но только в Боге познание есть то же самое, что Его бытие. Поэтому только у Бога интеллект есть Его сущность, в других же интеллектуальных творениях интеллект есть некая способность познающего.

1. Таким образом, относительно первого следует сказать, что «чувство» понимается иногда как способность, иногда как сама чувственная душа, ведь чувственная душа называется именем более изначальной своей потенции, то есть чувства. И схожим образом интеллектуальная душа иногда называется именем «интеллект», как бы от более изначальной своей способности; так, говорится в первой [книге] «О душе»[491], что интеллект есть некая субстанция. И в этом смысле Августин говорит, что ум есть дух, или сущность[492].

2. Относительно второго следует сказать, что желающая и интеллектуальная [способности] суть различные роды способностей души на основании различных смыслов их объектов[493]. Но желающая [способность] частично сходится с интеллектуальной и частично с чувственной относительно способа действия, происходящего посредством телесного органа или же без такого рода органа; ведь Августин полагает волю в уме, а Философ — в разуме[494], согласно тому, что желание следует схватыванию (apprehensio)[495].

3. Относительно третьего следует сказать, что в ангелах нет иных способностей, кроме интеллектуальной и волевой, которая следует интеллекту. И из-за этого ангел называется «умом» или «интеллектом», поскольку в этом состоит вся его способность. Душа же [человеческая] обладает многими способностями, [такими] как чувственная и питающая, и поэтому она не подобна [ангельской].

4. Относительно четвертого следует сказать, что сама нематериальность субстанции сотворенной интеллигенции не есть ее интеллект; но благодаря нематериальности он имеет способность к познанию. Поэтому надлежит, чтобы интеллект был не субстанцией души, но ее способностью и потенцией.

Статья 2. Является ли интеллект пассивной способностью?

1. Кажется, что интеллект — не пассивная способность. Ведь всякая [вещь] претерпевает согласно материи, но действует согласно форме. Однако интеллектуальная способность следует из нематериальности познающей субстанции. Следовательно, кажется, что интеллект — не пассивная способность.

2. Кроме того, интеллектуальная способность (potentia) неразрушима, как выше было сказано[496]. Но интеллект, если он пассивен, — разрушим, как говорится в третьей [книге] «О душе»[497]. Следовательно, интеллектуальная способность не пассивна.

3. Кроме того, действующее достойнее претерпевающего, как говорит Августин (двенадцатая [книга] комментария на [Книгу] Бытия, буквально)[498] и Аристотель в третьей [книге] «О душе»[499]. Однако растительные способности, которые суть самые низкие способности души, активны во всех частях. Следовательно, много более активны интеллектуальные способности, которые суть высшие.

Но против то, что Философ говорит в третьей [книге] «О душе»[500], что познавать — значит нечто претерпевать.

Отвечаю: следует сказать, что «претерпевать» сказывается трояко. Одним способом, наиболее собственным, когда от некоторой вещи отнимается то, что подобает ей согласно природе или ее собственной склонности; так [происходит], когда вода теряет холод из-за нагревания или когда человек заболевает или печалится. Вторым способом, менее собственным, говорится, что некто претерпевает из-за того, что от него удаляется нечто или подобающее ему, или неподобающее. Согласно этому [способу] говорится, что претерпевает не только тот, кто заболевает, но также тот, кто исцеляется, не только тот, кто печалится, но также тот, кто радуется; или же когда некто изменяется или движется некоторым образом. Третьим способом говорится в общем [смысле], что нечто претер-

певает только из-за того, что оно находится в потенции к чему-либо и воспринимает то, по отношению к чему [находится] в потенции, без того, чтобы что-то [от него] отнималось. Согласно этому способу все, что переходит из потенции в акт, может называться претерпевающим, даже когда оно совершается. И наше познание есть претерпевание в последнем смысле. Это проясняется таким доводом: ведь интеллект, как выше было сказано[501], обладает действием, относящимся к универсальному сущему. Следовательно, интеллект может рассматриваться в акте или в потенции из-за того, что принимается во внимание, как интеллект относится к универсальному сущему. Существует некий интеллект, который относится к универсальному сущему как акт всего сущего, и таков Божественный интеллект, который есть сущность Бога, в которой изначально и виртуально (virtualiter) все сущее предсуществует как в первой причине. И потому Божественный интеллект не [находится] в потенции, но является чистым актом. Но никакой сотворенный интеллект не может относиться актуально ко всему универсально сущему, поскольку тогда следовало бы, чтобы он был бесконечным сущим. Поэтому всякий сотворенный интеллект, как таковой, не есть акт всего умопостигаемого, но относится к этому умопостигаемому как потенция к акту. Потенция же относится к акту двояко. Ведь есть некоторая потенция, которая всегда совершается актуально, так мы говорили о материи небесных тел[502]. Есть же некая потенция, которая не всегда в акте, но от потенции переходит к акту, такая потенция обнаруживается в возникающем и разрушающемся. Ангельский же интеллект всегда актуален относительно умопостигаемого им из-за близости к первому интеллекту, который есть чистый акт, как выше было сказано. Человеческий же интеллект, который является низшим в порядке интеллектов и наиболее удален от совершенства Божественного интеллекта, находится в потенции по отношению к умопостигаемому, и изначально он есть чистая доска, на которой ничего не написано, как говорит Фи-

лософ в третьей [книге] «О душе»[503]. Это очевидно явствует из того, что сначала мы являемся познающими только в потенции, потом же становимся познающими актуально. Итак, следовательно, ясно, что наше познание есть некое претерпевание, согласно третьему способу [понимания] претерпевания. И вследствие этого интеллект есть пассивная способность.

1. Относительно первого, следовательно, надлежит сказать, что это возражение имеет в виду первый и второй способы претерпевания, которые свойственны первой материи. Третий же способ претерпевания относится к чему-либо существующему в потенции, которое приводится в акт.

2. Относительно второго следует сказать, что пассивным интеллектом, согласно некоторым, называется «чувственное желание», в котором существует претерпевание души, которое также в первой [книге] «Этики»[504] называется относящимся к разуму по причастности, поскольку оно повинуется разуму. Согласно другим же, пассивным интеллектом называется познающая способность, которая называется «частным разумом». [Взятый] и тем и другим способом, «пассивный» может быть понят согласно первым двум способам [понимания] претерпевания, поскольку интеллект, называемый пассивным, есть акт какого-либо телесного органа. Но интеллект, который находится в возможности по отношению к умопостигаемому и который Аристотель из-за этого называет «возможностным интеллектом»[505], является пассивным только [согласно] третьему способу, поскольку он не является актом телесного органа. И поэтому он неразрушим.

3. Относительно третьего следует сказать, что действующее всегда достойнее претерпевающего, если они относятся к одному и тому же действию, но не всегда, если [они относятся] к разным. Интеллект же есть пассивная способность в отношении всего универсального сущего. Растительная же [способность] активна относительно каких-либо частных сущих, а именно соединенных тел. Поэтому ничто не препятствует такого рода пассивному быть достойнее такого активного.

Статья 3. Существует ли активный интеллект?

1. Кажется, что не следует полагать [существование] действующего интеллекта. Ведь как чувство относится к чувственно постигаемому, так наш интеллект относится к умопостигаемому. Но поскольку чувство находится в потенции к чувственно постигаемому, не следует полагать действующее чувство, но только претерпевающее чувство. Следовательно, поскольку наш интеллект находится в потенции к умопостигаемому, кажется, что не дóлжно полагать действующий интеллект, но только возможностный.

2. Кроме того, если говорится, что в чувстве есть нечто действующее, [такое] как свет, то свет требуется зрению постольку, поскольку он сотворяет актуально светящуюся среду, ведь цвет есть движение (motivus) светящейся [среды]. Но в действии интеллекта не предполагается что-либо посредующее, чему необходимо было бы быть в акте. Следовательно, нет необходимости полагать действующий интеллект.

3. Кроме того, подобие действующего воспринимается в претерпевающем согласно способу претерпевающего. Но возможностный интеллект есть нематериальная способность. Следовательно, его нематериальность является достаточной для того, чтобы формы воспринимались в нем нематериально. Но именно благодаря тому некая форма является умопостигаемой актуально, что она нематериальна. Следовательно, нет никакой необходимости полагать действующий интеллект.

Но против то, что Философ говорит в третьей [книге] «О душе»[506], что как во всей природе, так и в душе есть нечто, которое становится всем, и нечто, которое все творит. Следовательно, необходимо полагать действующий интеллект.

Отвечаю: следует сказать, что, согласно мнению Платона, необходимо полагать действующий интеллект не для совершения умопостигаемого в акте, но, скорее, для возбуждения в познающем умопостигаемого света, как сказано ниже[507]. Ведь Платон полагал,

что формы естественных вещей субсистируют без материи и, следовательно, что они умопостигаемы, ведь нечто умопостигаемо актуально из-за того, что оно нематериально. И он называл такого рода [формы] видами или идеями и говорил, что благодаря причастности им телесная материя оформляется для того, чтобы индивиды естественным образом конституировались в собственных родах и видах, и для того, чтобы наши интеллекты обладали познанием о родах и видах вещей. Но поскольку Аристотель не считал, что формы естественных вещей субсистируют без материи[508], то формы, существующие в материи, не суть актуально умопостигаемые, и следует, чтобы природы или формы чувственных вещей, которые мы познаем, не были бы актуально умопостигаемыми. Ведь ничто не восходит от потенции к акту иначе, как посредством некоего актуально сущего; так, чувство актуально благодаря актуальному чувственно постигаемому. Итак, следовало полагать некую способность со стороны интеллекта, которая делала бы умопостигаемое актуальным посредством абстрагирования видов от материальных условий. И это [создает] необходимость полагать действующий интеллект.

1. Относительно первого следует сказать, что чувственно постигаемое актуально обнаруживается вне души, и поэтому не следует полагать действующее чувство. И, таким образом, ясно, что в питающей части [души] все способности активны. В части же чувственной все [способности] пассивны; в интеллектуальной же части есть нечто активное и нечто пассивное.

2. Относительно второго следует сказать, что о действии света есть два мнения. Некоторые говорят, что свет требуется зрению, поскольку делает цвета актуально видимыми. И согласно этому, схожим образом действующий интеллект требуется для познания из-за того же, из-за чего свет [требуется] для зрения. Согласно другим же, свет требуется зрению не из-за того, чтобы цвета были актуально видимы, но чтобы среда была актуально освещена, как говорит Комментатор во второй [книге] «О душе», и, со-

гласно этому, сходство, посредством которого Аристотель уподоблял действующий интеллект свету, распространяется на то, что свет необходим для зрения настолько, насколько тот [актуальный интеллект] для познания, но не по той же причине.

3. Относительно третьего следует сказать: если предположить действующее, то вполне случается, что его подобие различным образом воспринимается в различных [органах] из-за их различной расположенности. Но если действующее не предполагается, то ничто не сотворяет расположенность воспринимающего к нему. Актуально же умопостигаемое не есть нечто существующее в природе вещей относительно природы чувственных вещей, которые не субсистируют без материи. И потому для познания недостаточно нематериальности возможностного интеллекта, если не наличествует действующий интеллект, который делает умопостигаемое актуальным посредством абстрагирования.

Статья 4. Есть ли действующий интеллект нечто, находящееся в душе?

1. Кажется, что действующий интеллект не является чем-то, [находящимся в] нашей душе. Ведь действие действующего интеллекта есть иллюминация, осуществляемая для познания. Но она произошла посредством чего-то, что есть прежде души, согласно следующему [стиху] Евангелия от Иоанна (1: 9): «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир». Итак, кажется, что действующий интеллект не есть нечто, находящееся в нашей душе.

2. Кроме того, Философ в третьей [книге] «О душе»[509] атрибутирует действующему интеллекту следующее: дело обстоит не так, что он иногда познает и иногда не познает. Но наша душа не всегда познает, а иногда познает и иногда не познает. Следовательно, действующий интеллект не есть нечто, находящееся в нашей душе.

3. Кроме того, действующее и претерпевающее достаточны для действия. Таким образом, если возмож-

ностный интеллект, который является пассивной способностью, есть нечто, находящееся в нашей душе, а также действующий интеллект, который является активной способностью, то последовало бы, что человек мог бы познавать всегда, когда он хочет, что очевидно является ложным. Следовательно, действующий интеллект не есть нечто, находящееся в нашей душе.

4. Кроме того, Философ говорит в третьей [книге] «О душе»[510], что действующий интеллект есть актуально сущая субстанция. Но ничто не может быть в отношении одного и того же и актуальным, и потенциальным. Следовательно, если возможностный интеллект, который находится в потенции ко всему умопостигаемому, есть нечто, находящееся в нашей душе, то кажется невозможным, чтобы и действующий интеллект был чем-то, относящимся к нашей душе.

5. Кроме того, если действующий интеллект есть нечто, находящееся в нашей душе, надлежит, чтобы он был некоей способностью. Ведь он не является ни претерпеванием (passio), ни навыком души, ибо навыки и претерпевания не имеют смысла действующего относительно претерпеваний души, но в большей степени претерпевание есть само действие пассивной способности, навык же есть нечто, что следует из действий. Всякая же способность проистекает от сущности души. Таким образом, следовало бы, чтобы действующий интеллект происходил из сущности души. И, таким образом, не был бы присущ душе посредством причастности высшему интеллекту, что нелепо. Следовательно, действующий интеллект не является чем-то, находящимся в нашей душе.

Но против то, что Философ говорит в третьей [книге] «О душе»[511]: необходимо, чтобы в душе было это различие, то есть действующего и возможностного интеллекта.

Отвечаю: следует сказать, что действующий интеллект, о котором говорил Философ, есть нечто, находящееся в нашей душе. Для прояснения этого следует принять во внимание, что помимо человеческой интеллектуальной души существует некий высший

интеллект, от которого душа получает способность познавать. Ведь всегда то, что причастно чему-либо, и то, что подвижно, и то, что несовершенно, требуют, чтобы прежде них существовало нечто, что таково по своей сущности [то есть обладает тем качеством, к которому причастно другое. — *Прим. пер.*], нечто неподвижное и нечто совершенное. Человеческая же душа называется интеллектуальной благодаря причастности интеллектуальной способности, знаком чего является то, что она не вся интеллектуальна, но согласно некоторой своей части. И достигает она познания истины при рассуждении, посредством некоего дискурса и движения. Ведь она имеет несовершенную интеллигенцию, поскольку познает не все, а в том, что познает, она переходит от потенции к акту. Следовательно, надлежит, чтобы был некий более первичный интеллект, который помогал бы душе в познании. Таким образом, некоторые полагали, что этот интеллект, соответствующий отделенной субстанции, и есть действующий интеллект, который, как бы освещая фантасмы, делает их актуально умопостигаемыми. Но, принимая, что есть некий такого рода действующий отделенный интеллект, тем не менее надлежит полагать и в самой человеческой душе некую способность, причастную этому высшему интеллекту, посредством которой человеческая душа делает умопостигаемое актуальным. Ведь в других совершенных естественных вещах, помимо универсальных действующих причин, есть собственные способности, вложенные в совершенные единичные вещи, произведенные от универсальных действующих [причин]; так, не только солнце порождает человека, но в человеке есть порождающая способность человека, и схожим образом [дело обстоит в случае] других совершенных животных. Но среди низших вещей нет ничего совершеннее человеческой души. Поэтому следует сказать, что в ней есть некая способность, произведенная от высшего интеллекта, посредством которой она может освещать фантасмы. И это мы узнаем посредством опыта, когда воспринимаем то, что мы абстрагируем

универсальные формы от частных условий, то есть делаем их актуально умопостигаемыми. Ведь никакое действие не подобает какой-либо вещи иначе, нежели посредством некоего начала, присущего ей формальным образом, как выше было сказано[512], когда говорилось о возможностном интеллекте. Следовательно, надлежит, чтобы способность, которая является началом нашего действия, была чем-то, [находящимся] в нашей душе. И потому Аристотель[513] сравнивал действующий интеллект со светом, который есть нечто, принимаемое воздухом; Платон же сравнивал отделенный интеллект, от которого наши души получают впечатления, с солнцем, как говорит Фемистий в третьей [книге] комментариев на [трактат] «О душе»[514]. Но отделенный интеллект, согласно учению нашей веры, есть сам Бог, Который есть Творец души и в Котором Одном она получает блаженство, как будет ясно ниже[515]. Поэтому от Него человеческая душа получает интеллектуальный свет, согласно Псалму (4: 7): «Яви нам свет лица Твоего, Господи».

1. Итак, относительно первого следует сказать, что этот истинный свет иллюминирует как универсальная причина, посредством которой человеческая душа становится причастной неким частным способностям, как выше было сказано.

2. Относительно второго следует сказать, что Философ говорит эти слова не о действующем интеллекте, но о [возможностном] интеллекте в акте, поэтому выше предваряет [рассуждения] о нем, [сказав, что] он есть согласно акту то же, что и познание вещи. Или если же подразумевается действующий интеллект, то так говорится постольку, поскольку то, что мы иногда познаем и иногда не познаем, относится не к действующему интеллекту, но к интеллекту, который находится в потенции.

3. Относительно третьего следует сказать, что если бы действующий интеллект относился к возможностному интеллекту как действующий объект к способности, как актуально видимое к видимому, то следовало бы, чтобы мы постоянно познавали все, поскольку

действующий интеллект есть то, посредством чего производится все. Поэтому он относится [к возможностному интеллекту] не как объект, но как то, что делает объект актуальным, для чего требуется, помимо наличия действующего интеллекта, наличие фантасмов, и хорошее расположение чувствительных способностей, и практика в такого рода деле, поскольку через одно познанное возникает также другое познанное, как через термины — пропозиции и благодаря первым основаниям — заключения, и в этом отношении безразлично, является ли действующий интеллект чем-то относящимся к душе или отделенным.

4. Относительно четвертого следует сказать, что интеллектуальная душа, хотя она актуально нематериальна, все же находится в потенции к определенным видам вещей. Фантасмы же напротив, хотя они суть подобия некоторых видов актуально, но [также] они нематериальны в потенции. Поэтому ничто не препятствует тому, чтобы одна и та же душа, поскольку она актуально нематериальна, имела некую способность, посредством которой она делала бы нематериальное актуальным при помощи абстрагирования от условий индивидуальной материи, и эта способность называется действующим интеллектом, и другую способность, воспринимающую такие виды, которая называется возможностным интеллектом, поскольку [душа] находится в потенции к таким видам.

5. Относительно пятого следует сказать: поскольку сущность души нематериальна и сотворена высшим интеллектом, ничто не препятствует тому, чтобы способность, которая причастна высшему интеллекту и посредством которой [душа] абстрагирует от материи, происходила от ее сущности, как и другие ее способности.

Статья 5. Един ли активный интеллект во всех [людях]?

1. Кажется, что действующий интеллект един во всех. Ведь ничто отделенное от тела не умножается

в соответствии с умножением тел. Но действующий интеллект является отделенным, как говорится в третьей [книге] «О душе»[516]. Следовательно, он не умножается во многих телах людей, но един во всех.

2. Кроме того, действующий интеллект производит универсальное, то есть единое во многом. Но то, что является причиной единства, само является единым в большей степени. Следовательно, действующий интеллект един во всех.

3. Кроме того, все люди согласуются относительно первых понятий интеллекта. Согласуются же они в них благодаря действующему интеллекту. Следовательно, все [люди] сходятся в одном действующем интеллекте.

Но против то, что Философ говорит в третьей [книге] «О душе»[517]: действующий интеллект подобен свету. Но свет не один и тот же в различном светящем. Следовательно, действующий интеллект не один и тот же в различных людях.

Отвечаю: следует сказать, что истинность этого вопроса зависит от предыдущего[518]. Ведь если бы действующий интеллект не был чем-то находящимся в душе, но был бы некоей отделенной субстанцией, то он был бы един у всех людей. И так считают те, кто полагает единство действующего интеллекта. Но если действующий интеллект есть нечто, находящееся в душе как некоторая ее способность, то необходимо сказать, что существуют многие действующие интеллекты в соответствии со множественностью душ, которые умножаются в соответствии со множественностью людей, как выше было сказано[519]. Ведь не может быть того, чтобы способность, численно одна и та же, принадлежала бы различным субстанциям.

1. Итак, относительно первого следует сказать: Философ полагал, что действующий интеллект является отделенным, из-за того, что возможностный является отделенным; ведь, как он говорит[520], действующее достойнее претерпевающего. Возможностный же интеллект называется отделенным, поскольку он не является актом какого-либо телесного органа. И в соответствии с этим способом [употребления слова «отделен-

ный»] действующий интеллект также называется отделенным, но не так, как если бы он был некоей отделенной субстанцией.

2. Относительно второго следует сказать, что действующий интеллект является причиной универсального, абстрагируя его от материи. Для этого не требуется, чтобы он был единым во всех обладающих интеллектом, но чтобы он был единым во всех согласно образу действия (habitudo) по отношению ко всему, от чего он абстрагирует универсальное; и по отношению к этому [образу действия] универсальное является единым. И оно соответствует действующему интеллекту, поскольку он нематериален.

3. Относительно третьего следует сказать, что все относящееся к одному виду имеет общность в действии, следующем из природы вида, и, следовательно, в способности, которая является началом действий, но не является нумерически одной и той же во всех [людях]. Познание же первого умопостигаемого есть действие, следующее из человеческого вида. Поэтому надлежит, чтобы все люди имели общность в способности, которая является началом их действия, и это — способность действующего интеллекта. Однако не следует, чтобы она была нумерически одной и той же во всех, но надлежит, чтобы она производилась во всех от одного начала. И, таким образом, эта общность людей относительно первого умопостигаемого показывает единство отделенного интеллекта, который Платон сравнивает с солнцем, но не единство действующего интеллекта, который Аристотель сравнивает со светом[521].

Статья 6. Есть ли в интеллекте память?

1. Кажется, что память не относится к интеллектуальной душе. Ведь Августин говорит в двенадцатой [книге] «О Троице»[522], что к высшей части человеческой души не относится то, что является общим для людей и животных. Но память является общей для людей и животных, ведь [Августин] там же говорит, что животные могут ощущать посредством телесных

чувств телесное и вверять его памяти. Следовательно, память не относится к интеллектуальной душе.

2. Кроме того, память относится к прошедшему. Но «прошедшее» говорится согласно некоторому определенному времени. Следовательно, память является познающей что-либо в определенное время, то есть познает что-либо здесь и сейчас (hic et nunc). Но это свойственно не интеллекту, а чувству. Следовательно, память относится не к области интеллектуального, но только к области чувственного.

3. Кроме того, в памяти сохраняются виды вещей, которые не мыслятся актуально. Но невозможно, чтобы это относилось к интеллекту, поскольку интеллект становится актуальным посредством того, что формируется умопостигаемыми видами, ведь для интеллекта быть актуальным означает само актуальное познание, и, таким образом, интеллект актуально познает все, виды чего имеет у себя. Следовательно, память не относится к области интеллектуального.

Но против то, что Августин говорит в десятой [книге] «О Троице»[523], что память, интеллигенция и воля суть единый ум (mens).

Отвечаю: следует сказать, что поскольку к понятию памяти относится сохранение видов вещей, которые актуально не схватываются, то прежде всего надлежит рассмотреть, могут ли умопостигаемые виды сохраняться в интеллекте. Так, Авиценна полагал, что это невозможно. Он говорил, что это относится к области чувств — к неким потенциям, которые суть акты телесных органов, в которых некие виды могут сохраняться без актуального схватывания. В интеллекте же, который лишен телесного органа, ничто не существует иначе, как умопостигаемым образом. Поэтому надлежит, чтобы то, чье подобие существует в интеллекте, познавалось актуально. Итак, следовательно, согласно Авиценне, как только некто перестает актуально познавать некую вещь, вид этой вещи перестает быть в интеллекте, но, если он хочет вновь познать эту вещь, надлежит, чтобы он обратился к действующему интеллекту, который [Авиценна] по-

лагает отделенной субстанцией, чтобы от него в возможностный интеллект изошли умопостигаемые виды. И, согласно Авиценне, для того чтобы было возможно осуществлять и использовать обращение к интеллекту, в возможностном интеллекте требуется некая способность обращаться к действующему интеллекту, которую он называл навыком познания (habitus scientiae). Следовательно, согласно этому утверждению, в интеллектуальной области не сохраняется ничего, что не познается актуально. Поэтому память не сможет полагаться в интеллектуальной области. Но это мнение очевидно противоречит сказанному Аристотелем. Ведь он говорит в третьей [книге] «О душе»[524]: то, что возможностный интеллект становится единичными [вещами], когда познает, говорится согласно акту, и, когда это происходит, он может действовать сам по себе. Следовательно, и тогда он есть некоторым образом в потенции, но не таким же образом, как до обучения и нахождения. Говорится же, что возможностный интеллект становится единичными [вещами] согласно тому, что он воспринимает виды единичных [вещей]. Следовательно, из того, что он воспринимает умопостигаемые виды, он получает возможность действовать, когда захочет, но не возможность действовать всегда, поскольку и тогда он находится некоторым образом в потенции, хотя и иначе, чем до познания; а именно таким образом, каким знающий хабитуально находится в потенции к актуальному рассмотрению. Вышеприведенное же положение [Авиценны] противоречит разуму. Ведь то, что воспринимается кем-либо, воспринимается им согласно способу воспринимающего. Интеллект же — более устойчивая и неизменная природа, чем телесная материя. Следовательно, если телесная материя удерживает формы, которые она воспринимает, не только пока она актуально действует посредством них, но также после того, как она прекращает действовать посредством них, то много вернее, что интеллект неизменным и неустранимым образом воспринимает умопостигаемые виды, или воспринятые от чувствен-

ных [способностей], или истекшие от какого-либо высшего интеллекта. Так, следовательно, если память берется только как способность, сохраняющая виды, то надлежит сказать, что память находится в познающей части. Если же к понятию памяти относится то, что ее объект есть прошедшее как прошедшее, то память находится не в познающей части, но только в чувственной. Ведь прошедшее как прошедшее, поскольку обозначает бытие в определенное время, относится к частным условиям.

1. Итак, относительно первого следует сказать, что память, согласно тому, что она есть [способность], сохраняющая виды, не является общей для нас и животных. Ведь виды сохраняются не в чувственной части души, но, скорее, в соединении [души и тела]; поэтому запоминающая способность есть акт некоторого органа. Но интеллект сам по себе является сохраняющим виды, без содействия телесного органа. Поэтому Философ говорит в третьей [книге] «О душе»[525], что не вся душа есть место видов, но интеллект.

2. Относительно второго следует сказать, что прошедшее может относиться к двум, а именно к объекту, который познается, и к акту познания. Эта двоица одновременно соединяется в чувственной части, которая схватывает что-либо посредством того, что получает изменение от чувственно воспринимаемого в настоящем, поэтому животное одновременно помнит, что оно ранее чувствовало в прошлом, и то, что оно чувствовало некоторое прошедшее чувственное. Но к интеллектуальной части относится то, что прошедшее привходит [в нее акцидентальным образом], а не подобает сущностным образом со стороны объекта интеллекта. Ведь интеллект познает человека постольку, поскольку он есть человек, человеку же, поскольку он есть человек [акцидентально], привходит бытие или в настоящем, или в прошедшем, или в будущем. Из части же акта прошедшее сущностным образом может быть понимаемо в интеллекте так же, как в чувствах. Ведь познание нашей души есть некоторый частный акт, существующий в то или другое время, согласно чему гово-

рится, что человек познает сейчас, или вчера, или завтра. И это не противоречит интеллектуальности, поскольку хотя такого рода познание и является чем-то частным, однако оно является нематериальным актом, как выше было сказано об интеллекте[526], и потому как интеллект познает сам себя, хотя сам является некоторым частным интеллектом, так он познает свое познание, которое является единичным актом, существующим или в прошедшем, или в настоящем, или в будущем. Следовательно, понятие памяти сохраняется в том смысле, что она имеет отношение к прошедшему в интеллекте, согласно тому, что он познает то, что познавал раньше, но не согласно тому, что он познает прошедшее в зависимости от здесь и сейчас.

3. Относительно третьего следует сказать, что умопостигаемые виды иногда есть в интеллекте только в потенции, и тогда говорится, что интеллект находится в потенции, иногда же согласно предельной совершенности акта, и тогда он познает актуально. Иногда же он находится средним образом, между потенцией и актом, и тогда называется хабитуальным интеллектом. И, согласно этому [среднему] образу, интеллект сохраняет виды, даже когда не познает актуально.

Статья 7. Отлична ли память от интеллекта?

1. Кажется, что интеллектуальная память и интеллект суть разные способности. Ведь Августин, в десятой [книге] «О Троице»[527], полагает в уме память, интеллигенцию и волю. Но очевидно, что память есть иная способность по отношению к воле. Следовательно, схожим образом она иная [способность] по отношению к интеллекту.

2. Кроме того, тот же довод действенен в отношении различия способностей чувственной области и интеллектуальной. Но память в чувственной области есть иная способность, нежели чувство, как выше было сказано[528]. Следовательно, память в интеллектуальной области есть иная способность, нежели интеллект.

3. Кроме того, согласно Августину[529], память, интеллигенция и воля суть взаимно соразмерны и об одной из них говорится сообразно другой. Этого же не могло бы быть, если бы память и интеллект были одной и той же способностью. Следовательно, они — не одна и та же способность.

Но против: к понятию памяти относится то, что она — вместилище, или место хранения, видов. А Философ в третьей [книге] «О душе»[530] атрибутирует это интеллекту, как было сказано[531]. Следовательно, в интеллектуальной области память не есть иная способность, нежели интеллект.

Отвечаю: следует сказать, как было сказано выше[532], что способности души разделяются согласно различным понятиям объекта, поскольку понятие какой-либо способности состоит в расположенности к тому, что именуется ее объектом. Выше же было сказано[533], что если некая способность, согласно собственному понятию, расположена к некоторому объекту согласно общему понятию объекта, то эта способность не будет разделяться согласно различию частных отличий; так, зрительная способность, которая воспринимает свои объекты согласно понятию окрашенного, не разделяется посредством различия черного и белого. Интеллект же воспринимает свой объект согласно общему понятию сущего, поскольку возможностный интеллект есть то, что становится всем. Поэтому возможностный интеллект не принимает [видового] различия согласно какому бы то ни было различию сущих. Однако способности действующего интеллекта и возможностного интеллекта разделяются, поскольку надлежит, чтобы относительно одного и того же объекта иным началом была активная способность, которая делает объект существующим актуально, и иным — пассивная способность, которая приводится в движение объектом, существующим актуально. И, таким образом, активная способность относится к своему объекту так, как актуально сущее к потенциально сущему, пассивная же способность относится к своему объекту наоборот, как потенци-

ально сущее к актуально сущему. Таким образом, следовательно, не может быть никакого иного различия способностей в интеллекте, кроме различия возможностной и действующей. Поэтому ясно, что память не есть иная способность, нежели интеллект; к понятию же пассивной способности относится сохранение, как и восприятие.

1. *Итак, относительно первого надлежит сказать:* хотя в третьей [книге][534] говорится, что память, интеллигенция и воля суть три способности, однако это не соответствует намерению Августина, который ясно говорит в четырнадцатой [книге] «О Троице»[535]: «Если память, интеллигенция и воля рассматриваются согласно тому, что они всегда в распоряжении души (мыслятся они или не мыслятся), то, по-видимому, они относятся к одной памяти. Интеллигенцией же я называю то, посредством чего мы, мыслящие, познаем, а волей, или страстью, или любовью то, что связывает потомков и родителей». Из чего явствует, что эти три [понятия] Августин не понимает как три способности, но понимает память как сохранение пережитого душой, интеллигенцию же как акт интеллекта, волю же как акт воления.

2. Относительно второго следует сказать, что прошедшее и настоящее могут быть собственными разделяющими отличиями чувственных, но не интеллектуальных способностей, на основании сказанного выше.

3. Относительно третьего следует сказать, что об интеллигенции говорится в отношении к памяти, как об акте в отношении к свойству. И интеллигенция уподобляется памяти таким образом, но не как способность способности.

Статья 8. Является ли разум способностью, отличной от интеллекта?

1. Кажется, что разум есть иная способность по отношению к интеллекту. Ведь в книге «О духе и душе»[536] говорится, что, когда мы хотим подняться от низшего к высшему, сперва привходит в нас чувство, затем воображение, затем разум, затем интел-

лект. Следовательно, разум есть способность, отличная от интеллекта, как воображение — от разума.

2. Кроме того, Боэций говорит в книге «Утешение [философией]»[537], что интеллект относится к разуму, как вечность ко времени. Но одной и той же способности не присуще быть в вечности и быть во времени. Следовательно, разум и интеллект — не одна и та же способность.

3. Кроме того, человек объединяется в интеллекте с ангелами, в чувстве же — с животными. Но разум, который есть собственное [свойство] человека, из-за чего он называется «разумным животным», есть иная способность, чем чувство. Следовательно, на том же основании разум отличен от интеллекта, который в собственном смысле подобает ангелам, почему они и называются «интеллектуальными».

Но против то, что говорит Августин в третьей [книге] комментария на [Книгу] Бытия[538]: то, что отличает человека от неразумных животных, есть разум, или ум, или интеллигенция, или называется каким-либо другим словом, более подходящим. Следовательно, разум, и интеллект, и ум суть одна способность.

Отвечаю: следует сказать, что разум и интеллект в человеке не могут быть различными способностями. Это с очевидностью познается, если рассмотреть оба акта. Ведь познавать интеллектуально (intellegere) значит просто схватывать умопостигаемую истину. Рассуждать же (ratiocinari) значит переходить от одного познаваемого к другому ради познания умопостигаемой истины. И поэтому ангелы, которые в совершенстве обладают познанием умопостигаемой истины по своей природе, не имеют необходимости переходить от одного к другому, но просто и без перехода [от одного к другому] схватывают истину вещей, как говорит Дионисий в седьмой главе [книги] «О Божественных именах»[539]. Люди же достигают познания умопостигаемой истины, переходя от одного к другому, как говорится там же, и потому называются разумными. Следовательно, ясно, что рассуждение относится к интеллектуальному познанию так, как движение — к нахождению в покое или приобрете-

ние — к обладанию, из которых одно совершенно, другое же несовершенно. И поскольку движимое всегда происходит от неподвижного и предопределяется к некоторому покою, то путем разыскания или нахождения человеческое рассуждение исходит от некоторых [оснований], познаваемых просто, которые суть первые начала; и вновь путем суждения, разъясняя, возвращается к первым началам, с которыми соотносит найденное. Но ясно, что покой и движение не сводятся к разным потенциям, а к одной и той же, даже в природных вещах, поскольку посредством одной той же природы нечто движется к месту и покоится на месте. Следовательно, во много большей степени мы интеллектуально познаем и рассуждаем посредством одной и той же способности. И, таким образом, ясно, что рассудок и интеллект есть одна и та же способность в человеке.

1. Относительно первого, следовательно, надлежит сказать, что это перечисление — согласно порядку действий, но не согласно различию способностей. Хотя эта книга и не обладает большим авторитетом[540].

2. Относительно второго ответ явствует из сказанного. Ведь вечность относится ко времени, как неподвижное к движущемуся. И поэтому Боэций сравнивает интеллект с вечностью, разум же со временем.

3. Относительно третьего следует сказать, что другие животные настолько ниже человека, что не могут достичь познания истины, которую ищет разум. Человек же достигает познания умопостигаемой истины, которую познают ангелы, но несовершенно. И поэтому познающая способность ангелов не есть другого рода, чем познающая способность разума, но относится к ней, как совершенное к несовершенному.

Статья 9. Являются ли высший и низший разумы различными способностями?

1. Кажется, что высший и низший разумы суть различные способности. Ведь Августин говорит в двенадцатой [книге] «О Троице»[541], что образ Троицы есть

в части высшего разума, но не низшего. Но части души есть сами ее способности. Следовательно, есть две способности — высший и низший разумы.

2. Кроме того, ничто не имеет начала от себя самого. Но низший разум имеет начало от высшего и от него упорядочивается и направляется. Следовательно, высший разум есть способность отличная от низшего.

3. Кроме того, Философ говорит в шестой [книге] «Этики»[542], что познающее [начало] души, посредством которого душа познает необходимое, есть иное начало и иная часть души, нежели предполагающее и рассуждающее, посредством которого [душа] познает случайное. И это доказывается посредством того, что к тому, что [относится к] различным родам, относятся различные роды души; случайное же и необходимое суть различные роды, как разрушимое и неразрушимое. Поскольку же необходимое есть то же, что и вечное, и временное то же, что и случайное, кажется, что именуемое у Философа «познающим» есть то же, что и высшая часть разума, которая, согласно Августину[543], направлена на созерцание и обдумывание вечного; и то, что Философ называет «предполагающим» и «рассуждающим», есть то же, что и низший разум, который, согласно Августину, направлен на расположенное во времени. Следовательно, высший разум и низший разум суть разные способности души.

4. Кроме того, Дамаскин говорит[544], что мнение возникает от воображения, поэтому ум, различающий мнение истинное или ложное, различает истину; и поэтому «ум» (mens) именуется от «оценивать» (metiendo). То же, что должно судить и истинно определять, называется «интеллект». Следовательно, производящее мнение (opinativum), то есть низший разум, есть иное, чем ум и интеллект, посредством которых может познавать высший разум.

Но против то, что Августин говорит в двенадцатой [книге] «О Троице»[545], что высший и низший разумы разделяются только по порядку их действия. Следовательно, они — не разные способности.

Отвечаю: следует сказать, что высший и низший разумы, согласно тому, как они понимаются Августином, никоим образом не могут быть двумя потенциями души. Ведь [Августин] говорит, что высший разум есть то, что направлено на созерцание или обдумывание вечного; согласно созерцанию вечное созерцается в нем самом, согласно обдумыванию он воспринимает правила действия от вечного[546]. Низший же разум называется так оттого, что направлен на временные вещи. Эти же два, то есть временное и вечное, относятся к нашему познанию таким образом, что одно из них есть посредник для познания другого. Ведь, согласно пути нахождения, посредством временных вещей мы приходим к познанию вечных согласно следующему [высказыванию] Апостола, [Послание] к Римлянам (1: 20): «Невидимое Бога... чрез рассматривание творений видимо»; путем суждения же мы судим о временном посредством познанного вечного и располагаем временное согласно понятиям вечного. Но может случиться, что среднее и то, к чему мы приходим через среднее, относятся к различным навыкам (habitus); так, первые недоказуемые начала относятся к навыку интеллекта, выведенные же из них заключения — к навыку науки. И потому из начал геометрии случается выводить что-либо в других науках, например в оптике. Но то, к чему относится и среднее, и крайнее, есть одна и та же способность разума. Ведь акт познания есть как бы движение, переходящее от одного к другому, то же есть движущееся, что достигает предела через среднее. Поэтому высший и низший разумы суть одна и та же способность. Но они различаются, согласно Августину, согласно порядку действия и согласно различным областям [действия], ведь высшему разуму атрибутируется мудрость, низшему же — наука.

1. Относительно первого следует сказать, что часть может быть названа согласно тому или иному основанию разделения. Следовательно, высший и низший разумы называются раздельными в той мере, в какой разум разделяется согласно различным обязанностям, но не потому, что они суть разные способности.

2. Относительно второго следует сказать: говорится, что низший разум выводится из высшего или управляется им постольку, поскольку начала, которыми пользуется низший разум, выводятся и направляются началами высшего разума.

3. Относительно третьего следует сказать, что познающее, о котором говорит Философ, не есть то же, что высший разум, ведь необходимое познаваемое обнаруживается также во временных вещах, о которых существуют естественная наука и математика. Производящая мнение и рассуждающая способности ниже, чем низший разум, поскольку они в большей степени случайны, чем он. Однако не следует просто говорить, что есть иная способность, посредством которой интеллект познает необходимое, и другая, посредством которой он познает случайное, поскольку и то и другое познают согласно одному и тому же понятию объекта, то есть согласно понятию сущего и истинного. Поэтому и необходимое, которое имеет совершенное бытие в истине, [интеллект] познает совершенно; ведь он достигает чтойности необходимого, посредством которой показывает собственные акциденции в нем. Случайное же он познает несовершенно, так как оно имеет несовершенное бытие и истину. Совершенное же и несовершенное актуально не создают различие способностей, но создают различие актов в отношении способа действия и, следовательно, в отношении начал этих актов и их навыков. И поэтому Философ полагал две различные души, познающую (scientificum) и рассуждающую (ratiocinativum), но не потому, что они суть две способности, а потому, что они разделяются согласно различной приспособленности к восприятию посредством различных навыков, различие которых он намеревается исследовать. Случайное же и необходимое хотя и различаются согласно собственным родам, сходятся, однако, в общем понятии сущего, посредством которого воспринимает интеллект и к которому они различным образом относятся как совершенное и несовершенное.

4. Относительно четвертого следует сказать, что это различение Дамаскина есть [различение] согласно различию актов, но не согласно различию способностей. Ведь мнение обозначает акт интеллекта, который склоняется к одной части противоположности из-за опасения относительно другой. Рассуждение же или оценивание суть акты интеллекта, применяющего точные принципы к проверке утверждений. И из-за этого принимается имя «ум». Познавать же интеллектуально — значит связывать результаты суждения с некоторым доказательством.

Статья 10. Отлична ли интеллигенция от интеллекта?

1. Кажется, что интеллигенция есть иная способность, чем интеллект. Ведь в книге «О духе и душе»[547] говорится, что, когда мы хотим подняться от низшего к высшему, сперва нам является чувство, затем воображение, затем разум, после этого — интеллект и после него — интеллигенция. Но воображение и чувство суть разные способности. Следовательно, интеллигенция и разум также.

2. Кроме того, Боэций говорит в пятой [книге] «Утешения философией»[548], что в самом человеке иначе усматривает воображение, иначе — разум, иначе — интеллигенцию. Но интеллект и разум суть одна и та же способность. Следовательно, кажется, что интеллигенция — иная способность, чем интеллект, как разум есть иная способность, чем воображение и чувство.

3. Кроме того, акты предшествуют потенции, как говорится во второй [книге] «О душе»[549]. Но интеллигенция есть некий акт, отдельный от других актов, которые атрибутируются интеллекту. Ведь Дамаскин говорит[550], что первое движимое называется интеллигенцией; то же, по отношению к чему она является интеллигенцией, называется интенцией; то, что сохраняется и формирует душу к тому, что познается, называется размышление (excogitatio); размышление

же, содержащееся в одном и том же и проверяющее и судящее само себя, называется фронесис (то есть мудрость); фронесис же распространяет познание, то есть существующую внутри речь, из чего утверждают, что речь становится высказанной посредством языка. Следовательно, кажется, что интеллигенция есть некоторая особенная способность.

Но против то, что Философ говорит в третьей [книге] «О душе»[551], что интеллигенция относится к неделимому, в котором нет ложного. Но познание такого рода относится к интеллекту. Следовательно, интеллигенция не есть иная способность, чем интеллект.

Отвечаю: следует сказать, что имя «интеллигенция» в собственном смысле обозначает сам акт интеллекта, который есть познание. Однако в некоторых книгах, переведенных с арабского, отделенные субстанции, которые мы называем ангелами, называются «интеллигенциями»; скорее всего поскольку такого рода субстанции всегда познают актуально. Однако в книгах, переведенных с греческого, они называются интеллектами или умами. Таким образом, следовательно, интеллигенция отличается от интеллекта не так, как способность от способности, но так, как акт от потенции. И такое разделение исходит от философов. Ведь некоторые полагают четыре интеллекта, то есть действующий интеллект, возможностный, хабитуальный (in habitu) и приобретенный (adeptus). Из коих четырех действующий и возможностный интеллекты суть различные потенции, как и во всем есть иная потенция активная и иная — пассивная. Иначе три [из них] различаются согласно трем состояниям возможностного интеллекта, который иногда только в потенции и тогда называется возможностным, иногда же в первом акте, который есть наука, и тогда он называется хабитуальным интеллектом, иногда же во втором акте, который есть созерцание, и тогда он называется интеллектом актуальным или приобретенным.

1. Итак, относительно первого следует сказать: если дóлжно принимать авторитет [этой книги], интеллигенция полагается в качестве акта интеллекта. И, та-

ким образом, она отделяется от интеллекта, как акт от потенции.

2. Относительно второго следует сказать, что Боэций понимает интеллигенцию как акт интеллекта, который превосходит акт разума. Поэтому там же он говорит, что разум в той же степени относится к человеческому роду, в какой только интеллигенция — к Божественному, ведь собственное [свойство] Бога есть то, что Он познает все без какого-либо исследования.

3. Относительно третьего следует сказать, что все те акты, которые перечисляет Дамаскин, относятся к одной потенции, а именно к познающей. Она же, во-первых, что-либо схватывает просто, и этот акт называется интеллигенцией. Во-вторых, направляет то, что схватывает, к какому-либо другому познанию или действию, и этот [акт] называется интенцией. Когда же она долго останавливается на исследовании того, на что направлена, [то этот акт] называется размышлением (excogitatio). Когда же то, что помыслено (excogitatum est), она тщательно проверяет, пока оно не станет точным (examinat ad aliqua certa), то [этот акт] называется «познавать», или «мыслить мудро», то есть фронесис, или мудрость, ведь мудрость есть суждение, как говорится в первой [книге] «Метафизики»[552]. Оттого что она познала нечто как точное, тщательно проверив его, она познает, что может некоторым образом объявить другим, и это есть расположение внутренней речи, из которой происходит внешняя речь. Но не всякое различие актов создает различие способностей, а только то, которое не может быть возведено к одному и тому же началу, как выше было сказано[553].

Статья 11. Являются ли спекулятивный и практический интеллекты различными способностями?

1. Кажется, что спекулятивный и практический интеллекты суть различные потенции. Ведь схватывающая и движущая потенции суть различные роды

способностей, как явствует из второй [книги] «О душе»[554], но спекулятивный интеллект есть только схватывающий, практический же интеллект есть движущий. Следовательно, они суть разные потенции.

2. Кроме того, различное понятие объекта создает различие способностей. Но объектом спекулятивного интеллекта является истинное, объектом же практического — благое, которые различаются по смыслу. Следовательно, спекулятивный и практический интеллекты суть разные потенции.

3. Кроме того, в интеллектуальной области практический интеллект относится к спекулятивному так, как оценивающее к воображающему в чувственной области. Но оценивающее отличается от воображающего, как способность от способности, как выше было сказано[555]. Следовательно, и практический интеллект отличается от спекулятивного.

Но против то, что говорится в третьей [книге] «О душе»[556], что спекулятивный интеллект становится практическим посредством распространения (extentio). Но одна способность не превращается в другую. Следовательно, спекулятивный и практический интеллекты не являются разными способностями.

Отвечаю: следует сказать, что практический и спекулятивный интеллекты не являются различными потенциями. Доказательство этого: то, что относится акцидентально к понятию объекта, которое воспринимает какая-либо способность, не создает различие способностей, как выше было сказано[557]; ведь обладающему цветом, каков человек, случается быть или большим, или меньшим, поэтому все [свойства] такого рода схватываются одной и той же зрительной способностью. Случается же, что что-либо, схваченное интеллектом, направляется к действию или не направляется. И согласно этому различаются спекулятивный и практический интеллекты. Ведь спекулятивный интеллект направляет то, что схватывает, не к действию, но только к созерцанию истины, практическим же интеллектом называется тот, что направляет к действию то, что он схватывает. И это Философ

говорит в третьей [книге] «О душе»[558] — что спекулятивный [интеллект] отличается от практического в отношении цели. Поэтому и тот и другой именуются от их целей: один — спекулятивным, другой же — практическим, то есть деятельным.

1. Итак, относительно первого следует сказать, что практический интеллект является движущим не как бы осуществляя движение, но как бы направляя к движению, что подобает ему согласно его способу схватывания.

2. Относительно второго следует сказать, что истинное и благое включают друг друга, ведь истинное есть некоторое благое, иначе оно не было бы желаемым, и благое есть некоторое истинное, иначе оно не было бы умопостигаемым. Итак, следовательно, объект желания может быть истинным постольку, постольку имеет смысл благого, так, [например], когда кто-нибудь желает познать истину; и, таким образом, объектом практического интеллекта является благое, направленное к действию, под понятием истинного. Практический же интеллект познает истину, как и спекулятивный, но направляет познанную истину к действию.

3. Относительно третьего следует сказать, что многие различия разделяют чувственные потенции, но не создают различия познающих способностей, как выше было сказано[559].

Статья 12. Является ли синдересис способностью интеллектуальной части?

1. Кажется, что синдересис есть некая особая способность, отличная от других. Ведь то, что подпадает под одно деление, по-видимому, относится к одному роду. Но в глоссе Иеронима из комментария на пророка Иезекииля[560] синдересис определяется по отношению к гневной, вожделеющей и разумной [частям души], которые суть некоторые способности. Следовательно, синдересис есть некоторая способность.

2. Кроме того, противоположные относятся к одному роду. Но кажется, что синдересис и чувственность

противополагаются, поскольку синдересис всегда склоняется к благому, чувственность же — всегда ко злому, поэтому обозначается «змеей», что ясно из Августина, в двенадцатой [книге] «О Троице»[561]. Следовательно, кажется, что синдересис, как и чувственность, есть способность.

3. Кроме того, Августин говорит в книге «О свободном выборе»[562], что естественной судящей [способности] присущи некоторые правила и семена, духовные, истинные и неизменные, и это мы называем синдересис. Следовательно, поскольку неизменные правила, посредством которых мы судим, относятся к разуму согласно его высшей части, как говорит Августин в двенадцатой [книге] «О Троице»[563], то кажется, что синдересис есть то же, что и разум. И, таким образом, он есть некоторая способность.

Но против: рациональная способность, согласно Философу[564], имеет отношение к противоположному. Синдересис же не имеет отношения к противоположному, но склоняется только к благому. Следовательно, синдересис не есть способность. Ведь если бы он был способностью, надлежало бы, чтобы он был рациональной способностью и не обнаруживался бы у животных.

Отвечаю: следует сказать, что синдересис есть не способность, а навык, хотя некоторые[565] полагали, что синдересис есть некоторая способность, более первичная, чем разум; некоторые же говорили, что он есть сам разум, но не как разум, а как природа. Для очевидности этого надлежит рассмотреть, что, как выше было сказано[566], человеческое рассуждение, поскольку оно есть некоторое движение, исходит из знания чего-либо, а именно естественно известного без исследования разума, как от некоторого неподвижного начала, и завершается в интеллекте; ведь о том, что находим, рассуждая, мы судим посредством начал, естественно известных самих по себе. Установлено же, что как спекулятивный разум рассуждает о спекулятивном, так и практический разум рассуждает об исполнимом (operabilis). Итак, надлежит, чтобы

в нас были естественно вложены как начала спекулятивные, так и начала исполнимого. И первые спекулятивные начала, естественно вложенные в нас, относятся не к некоторой особой потенции, но к некоторому специальному навыку, который называется «интеллектом начал», что явствует из шестой [книги] «Этики»[567]. Поэтому и начала исполнимого, естественно вложенные в нас, относятся не к особой потенции, но к особому естественному навыку, который мы называем синдересисом. Поэтому и говорится, что синдересис побуждает к благому и ропщет на злое, поскольку мы достигаем обнаружения посредством первых начал и судим обнаруженное. Следовательно, ясно, что синдересис есть не способность, но естественный навык.

1. Итак, относительно первого следует сказать, что это разделение Иеронима относится к различию актов, но не к различию способностей. Различные же акты могут относиться к одной способности.

2. Относительно второго следует сказать, что схожим образом противоположность чувственности и синдересиса относится к противоположности актов, но не различных видов одного рода.

3. Относительно третьего следует сказать, что такого рода неизменные понятия суть первые начала исполнимого, относительно которых не случается ошибаться, и они атрибутируются разуму как способности и синдересису как навыку. Поэтому мы естественно судим посредством того и другого, то есть и разума, и синдересиса.

Статья 13. Является ли совесть способностью интеллектуальной части?

1. Кажется, что совесть есть некоторая способность. Ведь Ориген говорит[568], что совесть есть совершенствующий дух и общий педагог души, посредством которого она отделяется от злого и прилепляется к благому. Но духом в душе называют какую-либо способность или сам ум, согласно следующему из [Послания к] Ефе-

сянам (4: 23): «...вы обновляетесь духом ума вашего», или само воображение, поэтому и воображающее зрение называется духовным, что ясно из Августина, двенадцатая книга комментария на Книгу Бытия[569]. Следовательно, совесть есть некоторая способность.

2. Кроме того, ничто не является носителем греха, кроме способности души. Но совесть есть носитель греха, ведь говорится [в Послании к] Титу (1: 15) о неких, что осквернены и ум их, и совесть. Следовательно, кажется, что совесть является способностью.

3. Кроме того, необходимо, чтобы совесть была или актом, или навыком (habitus), или способностью. Но она не акт, поскольку не всегда остается в человеке. И не навык, ведь тогда бы совесть была не одна, но множественная, ведь мы направляемся к тому, что должно быть сделано посредством многих познавательных навыков. Следовательно, совесть является способностью.

Но против: совесть может быть отклонена, но способность — нет. Следовательно, совесть не является способностью.

Отвечаю: следует сказать, что совесть, собственно говоря, является не способностью, но актом. И это явствует как из смысла имени, так и из того, что атрибутируется совести согласно общему употреблению речи. Ведь совесть, согласно собственному значению слова, привносит подчинение познания чему-либо, ведь совестью называется «вéдение вместе с другим». Приложение же познания к чему-либо происходит посредством некоторого акта. Поэтому из этого смысла имени явствует, что совесть есть акт. То же самое очевидно из того, что атрибутируется совести. Говорится же, что совесть свидетельствует, связывает или побуждает и даже обвиняет, или терзает, или удерживает. И все это влечет за собой приложение какого-либо нашего познания или науки к тому, что мы делаем. Приложение же это бывает тройственным. Одним образом, согласно которому мы пересматриваем то, что мы сделали или не сделали, согласно следующему стиху (Еккл. 7: 22): «Знает совесть твоя, что ты часто хулил других», и согласно

этому говорится, что совесть свидетельствует. Другим способом прилагается согласно тому, что мы судим посредством нашей совести, надлежит ли что-то делать или нет, и согласно этому говорится, что совесть побуждает или связывает. Третьим способом прилагается согласно тому, что посредством совести мы судим о том, что нечто совершенное совершено хорошо или нехорошо, и согласно этому говорится, что совесть извиняет, или обвиняет, или терзает. Итак, ясно, что все это влечет за собой актуальное приложение познания к тому, что мы делаем. Поэтому, собственно говоря, совесть называют актом. Поскольку, однако, навык есть начало акта, то иногда имя совести атрибутируется первому природному навыку, то есть синдересису, так, Иероним в глоссе из комментария на пророка Иезекииля[570] называет совесть синдересисом, и Василий[571] — природным судящим, и Дамаскин[572] говорит, что [она] есть закон нашего интеллекта. Ведь, по обыкновению, причина и действие именуются друг от друга.

1. Относительно первого, следовательно, надлежит сказать, что совесть называется духом согласно тому, что дух полагается вместо ума, поскольку он есть некоторый синоним ума.

2. Относительно второго следует сказать: говорится, что в совести есть осквернение не как в субъекте, но как познанное в познании, то есть поскольку некто знает, что он осквернен.

3. Относительно третьего следует сказать, что акт, даже если он не всегда остается в себе, однако всегда остается в своей причине, которая есть способность и навык. Навыки же, из которых формируется совесть, даже если их много, все же имеют причиной одно первое, а именно навык первых начал, который называется синдересис. Поэтому этот навык иногда особо называется совестью, как выше было сказано.

Раздел VI

О познании

Введение

Томистская теория познания охватывает собой все области бытия: наряду с вопросом, как познает человек, Фома также задается вопросом о познании, осуществляемом Богом, ангелами, о познавательных актах животных (которые, хотя им и не присущ интеллект в подлинном смысле слова, все же обладают весьма развитыми познавательными способностями, позволяющими им «судить» о конкретной ситуации и адекватно ей строить свое поведение). Однако, обращаясь к человеческому познанию, Фома имеет дело с куда более широкой областью, чем современная гносеология. «Как познает человек материальные вещи» — эта зона пересечения томистской теории познания и современной гносеологии (на этом мы сосредоточимся в данной статье, не претендуя на полный охват всей темы) также не охватывает всей томистской теории человеческого познания: эта последняя включает также рассмотрение того, как познает человек высшие регионы бытия и как он осуществляет самопознание (об этом см. вопрос 87 в настоящем издании).

В учебники по теории познания Фома Аквинский вошел как автор определения истины, ставшего классическим для всех типов корреспондентной теории истины: истина есть соответствие вещи и интеллекта[573], — причем сам Фома понимал этот тезис исключительно в его «сильной» интерпретации. Каков же конкретный механизм осуществления этого соответствия, иными словами — как происходит процесс

познания материальных единичных вещей нематериальным, постигающим по природе лишь универсальное интеллектом? Требуя максимального соответствия, уравнения этих двух крайних терминов познания, Фома вместе с тем принципиально их разводит, так что на первый взгляд построение моста между ними кажется нереальным.

Систематическую попытку свести эти крайности — материальную вещь и интеллект — Фома осуществляет в вопросах 84–86 части первой «Суммы теологии»[574]: «Посредством чего душа познает?», «О способе и порядке познания» и «О том, что наш интеллект познает в материальных вещах?».

Первая из этих проблем разбивается на восемь более конкретизированных вопросов: прежде всего, может ли вообще душа осуществлять интеллектуальное познавание материальных вещей (1); и если может, то познает ли она материальное в самой их непосредственной сущности или же посредством некоторых образов (видов) (2); и если посредством видов, то какова их сущность — есть ли это врожденные душе идеи (3), и могут ли воздействовать на душу идеи, существующие отдельно от материи (4)? Поскольку Фома отвергает возможность для нас познавать посредством как врожденных, так и существующих отдельно идей, то ставятся вопросы — какова тогда роль вечных идей (aeterna ratio) в нашем познании (5), а также какова роль чувств (6)? Фома приходит к выводу, что умопостигаемые образы (или интеллигибельные виды) появляются в нашей душе в результате сложного взаимодействия чувственного познания и иллюминации нашего интеллекта светом деятельного интеллекта, однако образование интеллигибельных видов еще не является финалом познания. Поэтому Фома задается следующим вопросом: является ли актуальным познанием наличие в душе интеллигибельных видов, или же нам для завершенности познания требуется вновь обратиться к фантасмам — то есть к синтетическим чувственным образам, сохраненным в фантазии, своего рода чувст-

венной памяти (в отличие от интеллектуальной памяти), являющейся «сокровищницей образов» (6)? Эта двоякая связь интеллектуального и чувственного познания обсуждается и в последнем вопросе этого цикла: является ли некоторая приостановка в деятельности чувств препятствием для деятельности интеллекта (8)?

Вопрос 85, о способе и порядке познания, также членится на восемь артикулов: познает ли наш интеллект, абстрагируя виды от фантасмов (1); относятся ли виды к нашему интеллекту как то, *что* познается, или то, *посредством чего* нечто познается (2); познает ли наш интеллект естественным образом более универсальное прежде единичного (3); может ли наш интеллект одновременно познавать многие вещи (4); познает ли наш интеллект, осуществляя акт предикации — «составляя и отделяя», то есть формируя позитивные или негативные суждения (5); может ли наш интеллект ошибаться (6); может ли один человек познавать ту же самую вещь лучше, чем другой (7); познает ли наш интеллект неделимое прежде, чем делимое (8).

И, наконец, вопрос 86, который также делится на статьи: познает ли наш интеллект единичные (1), бесконечные (2), контингентные (3) и будущие (4) вещи и события.

Прежде всего Фома задается вопросом — может ли вообще интеллект познавать материальные вещи (84, 1)? Невозможность такого познания издревле утверждалась в концепции непознаваемости текучего и меняющегося мира, в который, как в Гераклитову реку, невозможно войти дважды, а также в парменидовской концепции отношения доказательного, подлинного познания не к чувственным, а к умопостигаемым объектам. Таким образом, естественно-научное знание, знание о материальном мире оказывается невозможным. Платон подверг критике как гераклитовско-кратиловскую, так и парменидовскую гносеологию и попытался противопоставить ей позитивное решение проблемы познания, основанное на диалектике бытия и небытия. Однако Платоново решение (или подсту-

пы к решению) не вошло в полной мере в философский обиход Средневековья, оказавшись сведенным к «теории идей», заключающейся в утверждении мира самостоятельно субсистирующих форм, которым причастны как материальные вещи, так и познающий интеллект. Таким образом, познание — это именно приращение интеллекта к этим неизменным сущностям; знание же о становящихся вещах невозможно. Именно такая версия «платонизма» (бытующая, впрочем, и по сей день в учебниках философии) подвергается критике Фомой — он видит ошибку платоников в предпосылке, что идеи должны существовать в вещах таким же точно образом, как и в душе, и если в душе они неизменимы и универсальны, то они таковы и во взаимосвязи с причастными им вещами. Однако мы видим, что одна и та же форма в чувственных вещах бывает различной (вещи обладают большей или меньшей белизной; одна форма в вещах связана или не связана с другими формами: белизна порой связана со сладостью, а порой — нет), отличается она и от формы, воспринятой чувствами, которая уже является лишенной материи, «но не материальных условий». И хотя знание, осуществляемое интеллектом, нематериально, универсально и необходимо, в то время как материальные вещи изменчивы и случайны, оно все же является знанием о материальных вещах (иначе не было бы различия между физикой, наукой о природных вещах, и математикой, наукой о вещах умозрительных). Каким же образом душа постигает материальные вещи? Фома рассматривает целое разветвление возможностей:

Душа познает:

1) как подобное подобным (посредством своей сущности) (84, 2):

1а) как материальное материальным (согласно античным физиологам),

1б) как нематериальное нематериальным (посредством отделенных от материи субстанций):

1б′) посредством отделенных идей, врожденных душе (платоники),

1б") посредством обращения интеллекта к «действующей интеллигенции» (Авиценна);

2) как неподобное (84, 2), что, в свою очередь, может происходить посредством врожденных идей (84, 3) или (что и является версией Фомы) в результате взаимодействия интеллектуального света и чувственных данных.

В статье 2 (познает ли душа через свою сущность, то есть познает ли она нечто подобное ее сущности) разбираются два варианта положительного ответа на заявленный вопрос:

а) душа может познавать материальное, поскольку она сама материальна;

б) душа не может познавать материальное, поскольку она нематериальна, и, следовательно, она может познавать только нематериальное.

То, что душа воспринимает телесное через свою сущность, полагали древние физиологи, считавшие, что сходное познается сходным, и усматривавшие в душе природу тех элементов, из которых состоит мир,— огня, воды или четырех Эмпедокловых элементов. Против этого Фома приводит три возражения. Во-первых, аристотелевский аргумент из [книги] «О душе» о том, что сотворенные из первоэлементов вещи содержатся в элементах только потенциально, поэтому, даже если душа обладала бы этими элементами, она не осуществляла бы актуального познания вещей, ей бы для этого потребовалось обладать и природой единичных, сотворенных из элементов вещей.

Во-вторых, если бы душа познавала посредством элементов, то и сами элементы должны были бы обладать познанием — огонь мог бы познавать все огненное и так далее.

В-третьих, против такого утверждения говорит и то, что душа способна воспринимать различные вещи, в то время как материальное предопределено к одному. В том же случае, если происходит материальное восприятие материальных форм, осуществляемое, например, растениями, которые «испытывают воздействие вместе с материей», то есть холод, тепло и пр., то оно никоим образом не есть познание[575].

Другой, противоположный вариант познания подобного подобным, согласно которому нематериальная душа познает нематериально субсистирующие формы познаваемых вещей, характерный для платонических концепций, Фома также отклоняет: во-первых, поскольку в этом случае из научного познания исключаются движение и материя — предметы наук о природе (аристотелевский аргумент), а вместе с тем и возможность пути к познанию высшего, который для нас проходит через движущиеся и материальные вещи (собственно томистский аргумент). Во-вторых, поскольку нелепо, взыскуя знания о вещах более известных нам, брать в качестве посредника другое сущее, отличное от них по бытию (также аристотелевский аргумент).

Поэтому остается одно — допустить, что душа познает материальное (а не отделенные формы), но нематериальным образом (а не через обладание материальной природой, подобной познаваемому). Возможность связи между материальным и нематериальным вполне допустима, если не противопоставлять их друг другу, а рассматривать в качестве элементов связанной иерархии, в которой нижний предел верхней сферы соединен с верхним пределом нижней. В сфере чувств Фома выделяет зрение как чувство, обладающее наибольшим познанием в силу его наименьшей материальности, ведь чувства также абстрагируют образы от материи (но не от конкретных материальных условий); более высокую ступень в иерархии занимает интеллектуальная способность, абстрагирующая не только от материи, но и от индивидуализирующих материальных условий. Различные интеллекты также различаются по степени материальности. Вершину в этой иерархии занимает интеллект, который познает вещи через свою субстанцию и должен быть всецело нематериальным, — а таков только Божественный интеллект, сущность которого нематериально охватывает все, подобно тому как следствие виртуально содержится в причине.

Платонический вариант познания подобного подобным (как нематериального нематериальным) пред-

полагает изначальное наличие в познающем нематериальных отделенных идей, зачастую актуально неосознаваемых из-за препятствий, которые претерпевает душа, будучи связанной с телом, но при благоприятных условиях становящихся осознанными, как то происходит в известном (даже для слабо знакомого с подлинными текстами Платона Средневековья) эпизоде из «Менона»[576], когда необученный мальчик-раб проявляет познания в области геометрии благодаря майевтическим процедурам, осуществленным Сократом[577] (Фома ссылается на этот пример в аргументе 3 из вопроса 84 (а. 3). Платоническая традиция живет и во времена Фомы, к примеру в переведенной на латинский язык с арабского авторитетной «Книге о причинах», IX тезис из которой — «всякая интеллигенция полна форм»[578] — Фома цитирует в первом аргументе того же вопроса. В качестве контраргумента приводится знаменитая аристотелевская метафора ума как чистой дощечки[579].

В своем ответе Фома исходит из очевидного факта, что человек обладает способностью познания, будь то чувственное, будь то интеллектуальное, поначалу только в потенции, и для ее актуализации необходимо воздействие чувственно воспринимаемого (на чувство) и обучения (на интеллект). Это свидетельствует в пользу того, что интеллект не обладает врожденными идеями (чаще всего Фома пользуется определением species inditae naturaliter, буквально — «виды, вложенные от природы», но в преамбуле к вопросу 84 употребляет и слово innata, «врожденные»), а находится в потенции ко всем видам, иначе если бы он актуально обладал формами или идеями, то это проявлялось бы в соответствующем этим формам действии (познания). Если бы душа естественным образом обладала познанием относительно всего, то как бы она могла об этом позабыть? Ведь то, что познается естественным образом («первоначала познания»), не может ускользнуть из памяти (например, можно ли позабыть, что целое больше части?). Однако случается, что нечто, уже обладающее акту-

альной формой, порой не может действовать в соответствии с ней из-за того или иного препятствия. Основываясь на этом, платонически ориентированные мыслители полагали, что «интеллект полон видами», но не может их актуализировать, имея препятствием свое единство с телом. Однако Фома отклоняет такое рассуждение: ведь, в отличие от склонных к излишнему спиритуализму (грозящему манихейством) платоников, он полагал, что душе естественным образом полагается быть единым с телом. Но то, что естественным образом присуще чему-либо, не может препятствовать естественной же деятельности своего субъекта. Во-вторых, против платонической концепции свидетельствует указание на то, что недостаток в чувствах имеет следствием недостаток в познании, чего бы не случилось, если бы существовали врожденные виды (так, слепой от рождения должен был бы иметь идею цвета).

Классический пример из платоновского «Менона» также не свидетельствует, согласно Фоме, о наличии врожденных идей, ведь упорядоченное вопрошание ведет от общих самопонятных начал к тому, что следует познать, и таким образом знание порождается в душе ученика. Поэтому, когда платоновский мальчик-раб дает правильные ответы на вопросы Сократа, это случилось не потому, что он обладал врожденными знаниями, но потому, что он получил их в процессе вопрошания. А работает ли наставник в жанре вопрошания или поучения — не имеет значения, ведь и то и другое дает ученику знание о последующем на основании предыдущего.

Но если интеллигибельные виды не наличествуют в душе изначально, то откуда они появляются в ней (q. 84, a. 4)? От материальных вещей или же от неких отделенных от материи субстанций? Вторая гипотеза на первый взгляд кажется более резонной, однако Фома обнаруживает в ней трудности, которые не позволяют ему согласиться с ней. Фома выделяет две позиции относительно того, что интеллигибельные виды происходят от отделенных субстан-

ций, — позицию Платона и Авиценны. Первую позицию он излагает следующим образом: Платон полагает, что формы чувственно воспринимаемых вещей субсистируют сами по себе, без материи, и благодаря причастности к этим формам наша душа познает, а телесная материя — обретает существование: как материя, причащаясь идее камня, становится «этим камнем», так и наша душа, причащаясь идее камня, становится «познающей камень». Причастность (и того и другого) осуществляется в результате некоторого уподобления (similitudo) идее в причастном ей, как копия подобна прообразу. Интеллигибельные виды, существующие в нашем интеллекте, также являются такими подобиями, поэтому Платон считал объектами наук идеи.

Вторая позиция, более сложная, учитывает разностороннюю аристотелевскую критику первой позиции. Согласно Авиценне, интеллигибельные виды чувственных вещей не субсистируют сами по себе, без материи, но нематериально предсуществуют в отделенных интеллектах, переходя от высшего к низшему, вплоть до «отделенного действующего интеллекта», из которого они попадают в нашу душу в качестве интеллигибельных видов и в телесную материю в качестве чувственно воспринимаемых форм. Поэтому они не остаются в нашем интеллекте, когда его действие прекращается, и всякий раз, начиная познание, душа должна принимать их снова. Поэтому Авиценна, в отличие от Платона, отрицал наличие «врожденных идей» в душе.

Следствием такой позиции должно быть отрицание необходимости единения души с телом, поскольку в таком случае тело не нужно душе для осуществления ее высшей функции — познания. Фома также отклоняет возражение, что чувства нужны лишь для того, чтобы побудить душу обратиться к интеллигибельным видам, поскольку такое побуждение имело бы смысл, если принять первую, платоническую позицию и представить душу как бы спящей и впавшей в забвение из-за единения с телом. Тогда бы выхо-

дило, что единение с телом нужно для того, чтобы устранить негативные последствия самого же единения с телом. Другое возражение — что чувства побуждают душу оборотиться к действующему интеллекту — отклоняется так: если в природе души познавать благодаря видам, полученным от действующего интеллекта, то ей должно быть присуще обращаться к этому интеллекту из склонности своей природы, или же она должна была обращаться к нему под воздействием чувственных видов, относящихся к тому чувству, которого она, возможно, не имеет (в случае недостатков в органах чувств).

Таким образом, последовательно подвергнув критике все версии «познания подобного подобным», Фома обращается к обоснованию своей собственной гносеологической модели познания нематериальной душой материальных вещей, предполагающей сложное взаимодействие двух регионов бытия — материального и нематериального. Эта модель включает в себя три фазы:

1) начальное чувственное восприятие материальной вещи;

2) абстрагирование интеллигибельных видов благодаря свету активного интеллекта;

3) вторичное обращение к чувственным фантасмам.

Изложение своей концепции Фома начинает с обсуждения того, каково же участие «вечных понятий» (в «Книге 83 вопросов» Августин дает следующее определение понятию aeterna ratio: «Идеи суть вечные понятия вещей, существующие в Божественном уме»[580]). Для того чтобы пояснить, в каком именно смысле он признает участие вечных идей в познании, Фома разделяет два смысла выражения «видеть в вечных идеях».

1) Прямое видение идей и вещей в них подобно тому, как мы видим зеркало и содержащиеся в нем отражения, — так душа созерцает идеи у Платона и у Авиценны. Однако, согласно Фоме, в состоянии земной жизни мы не способны видеть Бога и то, что принадлежит Его сущности, — скорее, наоборот, через земные вещи мы угадываем действия Бога как

первопричины, поэтому прямое познание доступно только «блаженным, которые видят Бога и все в Нем».

2) «Видеть в вечных идеях» в том смысле, как мы говорим «видеть в лучах солнца», то есть когда видятся не сами лучи, а то, что видится благодаря им. В этом смысле мы видим благодаря интеллектуальному свету, который в нас и который есть не что иное, как некое причастное подобие несотворенного света, в котором содержатся вечные понятия.

Однако для обладания знанием о материальных вещах помимо интеллигибельного света (поскольку наш свет, в отличие от Божественного, лишен «вечных понятий») требуется и другой исток познания, находящийся, согласно знаменитому томистскому постулату, в чувствах. Чтобы прояснить подлинный смысл часто цитируемого, но не всегда верно понимаемого тезиса, обратимся к вопросу 6.

Фома, следуя за Аристотелем, определяет свою позицию как попытку найти средний путь между противоположными концепциями Демокрита (и других античных натурфилософов) и Платона. Согласно первой, отождествлявшей чувственную и интеллектуальную способности, познание материальных вещей возможно и оно происходит в результате восприятия душой материальных эманаций, исходящих от вещей. Согласно второй, различающей чувство и интеллект, воздействие материальных вещей невозможно ни на интеллект, ни даже на чувства; чувственные объекты лишь пробуждают собственную деятельность чувств, пробуждающую, в свою очередь, деятельность интеллекта.

Но поскольку Фому не удовлетворяет ни одна из этих концепций (по вышеизложенным причинам), он обращается к концепции Аристотеля, которая включает в себя положительные и отвергает негативные стороны предыдущих; с Демокритом он соглашается в том, что возможно воздействие материальных вещей на душу, с Платоном — в утверждении специфичности интеллектуальной деятельности, не сводимой к чувственной. Однако Аристотель трактовал воз-

можность воздействия материальных тел на душу иначе, чем через Демокритовы «истечения» материальных образов вещей из самих вещей. Согласно Аристотелю, чувственное познание не может протекать в отделенной от тела душе — оно есть активность душевно-телесного композита[581], что объясняет возможность воздействия телесных вещей на чувства. Таким образом, центр проблемы перемещается на интеллект, который, будучи нематериальным, не может испытывать воздействие материальных вещей (как более актуальное от менее актуального). В отличие от Платона, объяснявшего возникновение знания в душе воздействием на нее более высокого фактора — идей, умопостигаемых в силу их нематериальности, Аристотель предлагает концепцию активного интеллекта, под воздействием которого чувственные образы получают ту степень актуальности, которая позволяет им воздействовать на душу[582]. Этот интеллект не является чем-то находящимся вне человека, как то утверждали аверроисты, ведь для того, чтобы познание осуществлялось именно нами, необходимо помимо общего познавательного начала, которым являлся такой отделенный интеллект, допустить и частное начало, «подобно тому как во всяких вещах, помимо универсального принципа, есть еще и частные силы: так, одного животворящего солнца недостаточно для того, чтобы произвести человека, необходима еще и способность зачатия»[583]. Поэтому Фома согласен с аристотелевской метафорой, уподобившей активный интеллект рассеянному в воздухе свету, а не с платоновским сравнением с солнцем.

Итак, коль скоро в результате взаимодействия активного интеллекта и чувственного восприятия мы получаем интеллигибельные виды материальных вещей, можно было бы счесть, что действие познания завершено, ведь обладание интеллигибельным видом — это и есть актуальность интеллекта (q. 84, a. 7, arg. 1). Повторное обращение к фантасмам представляется излишним и даже противоречивым. Излишним — поскольку, несмотря на то что воображение зависит от

чувства больше, чем интеллект от воображения, оно может действовать актуально и при отсутствии чувственно постижимого, а значит, интеллект тем более может актуально познавать, не обращаясь к фантасмам (arg. 3). Противоречивым — поскольку тогда бы получилось, что интеллект не мог бы познавать нетелесное (истину, Бога и т. д.), ведь фантасмы не являются нетелесными, поскольку воображение не выходит за рамки времени и пространства.

Однако наличие интеллигибельных видов в интеллекте еще не представляет заключительной фазы процесса познания; чувственные образы не только стоят у истоков познания, но необходимы в самом ходе познания, и интеллект не может познавать, используя только интеллигибельные виды, несмотря на то что он является нематериальной способностью. Поэтому Аристотель в третьей книге «О душе» говорит, что душа ничего не познает без фантасмов[584]. Фома находит две причины для этого (q. 84, a. 7). Во-первых, интеллект нуждается, даже при действии над уже полученным знанием, в содействии воображения и других способностей, связанных с телесными органами, и в случае нарушения деятельности памяти человек не может актуально понимать некоторые вещи, которые он знал до того. Во-вторых, в процессе обучения и просто в процессе познания мы используем чувственные образы в качестве примеров, потому что необходимо, чтобы познавательная способность была пропорциональна объекту познания, а надлежащий объект нашего связанного с телом разума (в отличие от ангельского) — материальные формы (хотя разум и восходит к ограниченному пониманию «невидимых» (то есть сферы Божественного) через видимое), и, таким образом, интеллект должен возвращаться к чувственным способностям, для того чтобы познавать не просто универсальную природу той или иной вещи, но и то, как она существует частным образом. Поэтому интеллигибельные виды, сохраненные в возможностном интеллекте, Фома считает не актуальными, а хабитуальными, то есть находящимися в промежу-

точном статусе между потенциальностью и актуальностью[585], и, для того чтобы мы актуально познавали, недостаточно обладания интеллигибельными видами, а надлежит их использовать в соответствии с вещами, видами которых они являются и которые суть природы, существующие в единичном.

Более того, даже нетелесное, относительно которого невозможно формирование фантасмов, познается нами, в состоянии нынешней жизни, в соотнесении с чувственно постижимыми телами, которые имеют фантасмы. Так, истину мы познаем из рассмотрения вещи, относительно которой мы созерцаем истину, Бога мы познаем как причину чувственного тварного, другие нетелесные субстанции мы не можем познать иначе, как посредством противопоставления телесным вещам или сравнения с ними.

О необходимости деятельности чувственной способности для интеллектуального познания говорится и в статье 8 «Препятствует ли суждению, осуществляемому интеллектом, временная приостановка (ligamentum) чувства?». В этой статье Фома показывает, что процесс познания оказывается невозможным без деятельности чувств, поскольку совершенное суждение о вещи должно включать все, что относится к ней, и прежде всего — предельную цель суждения[586]. Но как целью практической науки является дело, так и целью естественной науки является то, что первоначально усматривается чувственным образом (мастер ищет познания ножа ради дела сотворения этого единичного ножа, и натурфилософ стремится познать природу камня или лошади, чтобы знать смысл того, что усматривается чувством). Однако это распространяется не только на объекты естественной науки — ведь все, что мы познаем в земной жизни, познается при сопоставлении с чувственно постижимыми вещами. Поэтому невозможно, чтобы в нас было совершенное суждение интеллекта, когда приостанавливается чувство, посредством которого мы познаем чувственные вещи.

Наиболее сложным моментом в томистской теории познания является его концепция абстрагирова-

ния — то есть формирования нематериальных интеллигибельных видов материальных вещей. Каким образом вообще может осуществляться такой переход от материального к нематериальному? И если он все-таки осуществился, то не будет ли такое познание ложным, поскольку абстрагированный вид существует иначе, чем вещь в действительности?

Фома (q. 85, a. 1) рассматривает три возможности существования познавательных способностей и, соответственно, три вида познаваемых объектов, пропорциональных этим способностям. Во-первых, познавательные способности, являющиеся формами телесных органов, — чувства, которым соответствуют формы, существующие в телесной материи, и коль скоро такая материя есть принцип индивидуации, то они познают индивидуальные объекты. Во-вторых, способности, всецело отделенные от материи (например, интеллект ангелов), имеющие объектом нематериальные формы и могущие познавать материальные вещи, рассматривая их в нематериальном, через Бога. В-третьих, срединный вариант — наш интеллект, не являющийся формой какого-либо органа, но являющийся способностью души, которая есть форма тела. Он познает формы, существующие в материи, но не так, как они существуют в такой-то индивидуальной материи. Фома здесь дает определение понятия «абстрагирование» — «познавать нечто, в действительности существующее в индивидуальной материи, но не как существующее в такой-то материи — есть абстрагировать форму от индивидуальной материи, представленной чувственными образами». Через материальные вещи, познанные таким образом, мы приходим к ограниченному познанию нематериальной реальности симметрично тому, как ангелы знают материальное через нематериальное.

Фома более точно проясняет понятие «абстракция» (q. 85, a. 1, ad 1), указывая, что мы понимаем под этим словом две различные операции: (1) если мы утверждаем, что нечто не существует в другом отдельно от него, и (2) если мы рассматриваем нечто,

отвлекаясь от существования связанных с ним других вещей. Таким образом, если мы будем утверждать, что цвет существует отдельно от окрашенного тела, то это будет ложное утверждение; если же мы будем рассматривать цвет яблока и его свойства, не принимая во внимание само яблоко, и выражать вербально результаты своего изыскания, то мы сможем формировать истинные высказывания, так как понятие яблока не входит в понятие цвета и ничто нам не мешает рассматривать цвет отдельно от яблока. А коль скоро индивидуальные условия существования лошади или человека не входят в их понятие, мы можем делать истинные высказывания, отвлекаясь от этих условий, — это и будет абстрагирование универсальных форм, идей, от частных, чувственных образов. Если же мы будем утверждать, что идея камня существует отдельно от самого камня (на манер платоников), то мы будем говорить ложную вещь. Таким образом, абстрагируя во втором смысле, мы понимаем вещи «иначе, чем» они есть на самом деле, если это «иначе, чем» относить к способу понимания этих вещей, отличающемуся от способа их существования, а не к самим понимаемым вещам.

Томистская концепция абстрагирования будет также пониматься неверно, если не принять во внимание, что Фома разводит два типа «материи», индивидуирующую (обозначенную) материю и общую чувственную «видовую материю», иначе Фоме можно было бы сделать упрек (как это и происходит во втором возражении), что, абстрагируя вещи от материи, мы не можем познать материальные вещи. Однако когда мы познаем вид материальной вещи, например «человек», то абстрагирование происходит только от индивидуальной чувственной материи, этой плоти, этих костей, но не от общей (плоти и костей вообще). Математические же объекты постигаются в абстракции и от индивидуальной, и от общей чувственной материи, а также от интеллигибельной индивидуальной материи (этой или той субстанции), но не от интеллигибельной общей материи, то есть субстанции во-

обще, подлежащей количеству. Такие же вещи, как сущее, единое, потенциальность и актуальность, познаются и в абстракции от общего интеллигибельной материи. Именно невнимание Платона к различию этих типов абстракции привело его к тому, что он утверждал реальное существование абстрактных сущностей на основании факта интеллектуального абстрагирования.

Однако нам не следует принимать абстрагированные виды в качестве *объекта* познания, они, как и чувственно постигаемые виды, суть только *инструменты* познания вещей. Фома не соглашается с тем, что наши познающие способности познают только собственные претерпевания, ведь если бы то, что мы познаем, было только видами, находящимися в душе, то, во-первых, науки исследовали бы не вещи вне души, а только эти виды, которые в душе, а во-вторых, повторилась бы ошибка древних натурфилософов, утверждавших, что все, что человеку кажется, — истинно, и, таким образом, противоположное одновременно было бы истинным.

То, что интеллигибельные виды относятся к интеллекту как средство познания, Фома обосновывает исходя из разделения двух типов актов[587]:

1) содержащийся в действующем (например, зрение или познание),

2) происходящий во внешней вещи (например, нагревание или разделение).

Форма, согласно которой происходит действие, подобна объекту действия (тепло нагревающего подобно теплу нагреваемого), поэтому подобие видимой вещи есть то, согласно чему видит зрение, и подобие познанной вещи, то есть интеллигибельные виды, есть форма, согласно которой познает интеллект. Но поскольку интеллект осуществляет рефлексию, то он познает и осуществляемое им познание, и себя самого как познающего. И, таким образом, познающие виды лишь вторично (в случае рефлексии) могут быть объектами познания, то же, что познается в первую очередь, есть вещь.

Таким образом, Фома рассматривает нематериальное действие интеллекта как момент, хотя и принципиально важный, в процессе познания вещи. В сложной цепочке, ведущей от чувственного восприятия к интеллектуальному познанию, воспринятый образ дематериализуется, превращаясь в конечном итоге в интеллигибельный вид, который, однако, является не адекватным, истинным отображением вещи, а, скорее, лишь одним из инструментов познания; для действительного познания вещи необходим обратный путь от абстрагированного образа к фантасмам, хранящим след соприкосновения чувств с единичными материальными вещами. И лишь эта целостная работа всей души, а не только изолированно рассматриваемого интеллекта может дать образ, уравниваемый с вещью вне души.

В подборке текстов, посвященных познанию, публикуются вопросы 84—86 из первой части «Суммы теологии» о том, каким образом душа познает телесные вещи, которые ниже ее, и вопрос 87 «Каким образом познающая душа познает саму себя и то, что есть в ней?».

Из «Суммы теологии», части I

Вопросы 84–86. Каким образом душа познает телесные [вещи], которые ниже ее?

Далее следует рассмотреть действия души, относящиеся к познавательной и желающей способностям, ведь другие способности души не относятся прямо к теологическому рассмотрению. Действия желающей части относятся к рассмотрению моральной науки, и поэтому о них будет идти речь во второй части этого труда, в которой будут рассматриваться вопросы морали. Теперь же дело идет о действиях познающей части. При рассмотрении же ее действий мы продвигаемся таким образом:

во-первых, следует рассмотреть, каким образом душа познает, будучи соединенной с телом [q. 84–88];

во-вторых, каким образом познает, будучи отделенной от тела [q. 89].

Первое рассмотрение будет состоять из трех частей:

во-первых, будет рассматриваться, каким образом душа познает телесные [вещи], которые ниже ее [q. 84–86];

во-вторых, каким образом познает саму себя и то, что в ней [q. 87];

в-третьих, каким образом познает субстанции нематериальные, которые выше нее [q. 88].

Относительно же познания телесных [вещей] происходит троякое рассмотрение:

во-первых, посредством чего она познает [q. 84];

во-вторых, каким образом и в каком порядке [q. 85];

в-третьих, что она в них познает [q. 86].

Относительно первого ставится восемь вопросов:

1. Познает ли душа телесное посредством интеллекта?

2. Познает ли она телесное посредством своей сущности или посредством неких видов?

3. Если посредством неких видов, то врождены ли ей виды всего интеллигибельного от природы?

4. Воздействуют ли на нее некие нематериальные отделенные виды?

5. Созерцает ли наша душа в вечных понятиях все то, что она познает?

6. Происходит ли интеллектуальное познание от чувства?

7. Может ли интеллект актуально познавать посредством интеллигибельных видов, которые он у себя имеет, не обращаясь к фантасмам?[588]

8. Получает ли препятствие суждение интеллекта, если чувственные способности имеют препятствие?

Вопрос 84. Посредством чего душа познает?

Статья 1. Познает ли душа тела посредством интеллекта?

1. Кажется, что душа не познает тела посредством интеллекта. Ведь говорит Августин в книге второй «Монологов»[589], что тела не могут быть охвачены интеллектом и ничто телесное нельзя узреть иначе, чем чувствами. Говорит также в двенадцатой [книге] комментария на Книгу Бытия[590], что интеллектуальное видение относится к тому, что находится в душе согласно ее сущности. Но таковое не является телом. Следовательно, душа не может познавать тела посредством интеллекта.

2. Кроме того, как чувство относится к интеллигибельному, так и интеллект — к чувственно постижимому. Но душа никоим образом не может посредством чувства познать духовное, которое относится к

интеллигибельному. Следовательно, никоим образом не могут познаваться посредством интеллекта тела, которые относятся к чувственно постижимому.

3. Кроме того, интеллект относится к необходимому и всегда обстоящему тем же самым образом. Но все тела подвижны, и с ними дело обстоит не тем же самым образом. Следовательно, душа не может познавать тела посредством интеллекта.

Но против то, что наука — в интеллекте. Следовательно, если бы интеллект не познавал тела, то не было бы никакой науки о телах. И, таким образом, исчезла бы наука о природе, которая касается подвижных тел.

Отвечаю: для того чтобы прояснить этот вопрос, следует сказать, что первые философы[591], которые исследовали природу вещей, полагали, что в мире нет ничего помимо тел. И поскольку они видели, что все тела подвижны, и полагали, что они в постоянном течении, то они сочли, что мы не можем обладать никакой достоверностью об истине вещей. Ведь то, что в постоянном течении, не может быть схвачено с достоверностью, поскольку оно исчезает прежде, чем ум о нем составляет суждение; так, Гераклит сказал: невозможно дважды коснуться воды текущего потока, как цитирует Философ в четвертой [книге] «Метафизики»[592].

Платон, пришедший после них, ради сохранения достоверного познания нами истины посредством интеллекта положил помимо этого телесного некий род сущего, отделенного от материи и движения, который он назвал видами, или идеями, посредством причастности к которым каждое из этих единичных или чувственно постижимых [вещей] называется человеком, лошадью или чем-либо иным такого рода[593]. Следовательно, согласно Платону, науки, определения и все касающееся действия интеллекта относятся не к этим чувственно постижимым телам, но к нематериальному и отделенному, и, таким образом, душа познает не это телесное, но отделенные виды этого телесного[594].

Но это оказывается ложным по двум причинам. Во-первых, раз эти виды нематериальные и неподвижные,

то движение и материя (которые являются надлежащими для науки о природе) и доказательство через движущие и материальные причины исключаются из научного познания. Во-вторых, поскольку кажется смешным, когда мы ищем знания о вещах, которые нам известны, брать в качестве посредников другое сущее, которое не может быть их субстанцией, поскольку отлично от них по бытию, то, таким образом, познав эти отделенные субстанции, мы не можем судить посредством этого о тех чувственно постижимых [вещах].

По-видимому, в этом Платон отклонился от истины, поскольку, считая, что все познание происходит посредством некоторых подобий (similitudo), он уверовал, что форма познанного находится по необходимости таким же образом в познающем, как и в познаваемом. Он усмотрел, что форма познанной вещи существует в интеллекте универсальным, нематериальным и неподвижным образом, что видно из самой деятельности интеллекта, который познает некоторым универсальным и необходимым образом[595]. Способ же действий следует способу [существования] формы деятеля. И поэтому он счел, что познанной вещи надлежит субсистировать таким же образом самой по себе, то есть нематериально и неподвижно.

Но для этого нет никакой необходимости. Ведь мы видим, что даже в самом чувственно постижимом форма существует в одном иначе, чем в другом, например, в одном белизна более интенсивна, в другом — ослаблена, в одном белизна соединена со сладостью, в другом — без сладости. И, таким образом, форма чувственно постижимого одним образом существует в вещи вне души и другим — в чувстве, которое воспринимает форму чувственно постижимого без материи, как, например, цвет золота без золота. И сходным образом интеллект воспринимает нематериально и неподвижно, согласно своему способу, виды материальных и подвижных тел, ведь воспринятое существует в воспринимающем по способу [существования] воспринимающего. Следовательно, необходимо сказать, что душа познает тела посредст-

вом интеллекта познанием нематериальным, универсальным и необходимым.

1. Таким образом, относительно первого следует сказать, что слово Августина нужно понимать как относящееся к тому, *чем* познает интеллект, а не к тому, *что* он познает. Познает же он тела познанием, но не посредством тел и не посредством материальных и телесных подобий, а посредством нематериальных и интеллигибельных видов, которые могут существовать в душе по их сущности.

2. Относительно второго следует сказать, что, как говорит Августин в двадцать второй книге [«О граде Божием»][596], не следует считать, что как чувство познает только телесное, так и интеллект познает только духовное, поскольку следовало бы, что Бог и ангелы не познают телесное. Причина их различия в том, что низшая способность не распространяется на то, что относится к высшей способности, но высшая способность имеет дело с тем, что относится к низшей способности, причем более превосходным образом.

3. Относительно третьего следует сказать, что всякое движение предполагает нечто неподвижное, поскольку, если изменение происходит согласно качеству, остается неподвижная субстанция, и, когда изменяется субстанциальная форма, остается неподвижная материя. У вещей же изменяемых существуют неподвижные аспекты (habitudo) — так, хотя Сократ не всегда сидит, однако неизменна истина, что когда он сидит, то остается в одном месте. И поэтому ничто не мешает иметь неизменную науку о подвижных вещах.

Статья 2. Воспринимает ли душа тела посредством своей сущности?

1. Кажется, что душа познает телесное посредством своей сущности. Ведь говорит Августин в десятой [книге] «О Троице»[597], что душа собирает образы тел и присваивает сделанное в самой себе и относительно самой себя, ведь она, формируя образы, дает им некую свою субстанцию. Но она познает тела по-

средством подобий тел, а следовательно, посредством своей сущности, которую она дает для формирования таких подобий. И она познает телесное в той мере, в какой формирует подобия.

2. Кроме того, Философ говорит в третьей [книге] «О душе»[598], что душа некоторым образом есть все. Следовательно, если подобное познается подобным, то кажется, что душа познает телесное посредством себя самой.

3. Кроме того, душа выше телесных творений. Низшее же существует в высшем более превосходным способом, чем в себе самом, как говорит Дионисий[599]. Следовательно, все телесные творения более благородным образом существуют в самой субстанции души, чем в себе самих. Следовательно, она может познавать телесные творения посредством своей субстанции.

Но против то, что говорит Августин в девятой [книге] «О Троице»[600], что ум собирает знания о телесных вещах посредством телесных чувств. Следовательно, он не познает телесное посредством своей субстанции.

Отвечаю. Следует сказать: древние философы полагали, что душа познает тела посредством своей сущности. Ведь всем душам общим образом вложен [принцип], что сходное познается сходным. Они же считали, что форма познанного существует в познающем таким образом, каким она существует в познанной вещи. Однако платоники полагали обратное. Ведь Платон, поскольку он усмотрел, что интеллектуальная душа нематериальна и познает нематериальным образом, полагал, что формы познанных вещей субсистируют нематериальным образом. Ранние же натурфилософы, рассматривающие познанные вещи как телесные и материальные, полагали, что необходимо, чтобы познанные вещи даже в познающей душе существовали материальным образом[601]. И поэтому, чтобы приписать душе познание всего, полагали, что она имеет природу общую со всем. И поскольку природа происходящего из начал (principiatum) состоит из этих начал, они приписывали душе природу начал: так, те,

которые говорили, что начало всего — огонь, полагали, что душа обладает природой огня, или сходным образом воздуха, или воды. Эмпедокл же, который полагал четыре материальных элемента и два движущих, говорил, что душа составлена из них. И, таким образом, поскольку они полагали, что вещи в душе находятся материальным образом, они считали, что всякое познание души — материально, не различая между интеллектом и чувством.

Но это мнение опровергается. Во-первых, поскольку в материальном начале, о котором они говорили, составленное из него существует только потенциально. Но нечто познается только согласно тому, что оно актуально, а не согласно тому, что оно потенциально, как ясно из девятой [книги] «Метафизики»[602]. Поэтому и сама потенция познается посредством акта. Таким образом, для познания всего недостаточно приписывать душе природу начал, разве что ей были бы присущи природы и формы единичных вещей (effectum) — костей, плоти и такого рода, как оспаривает Эмпедокла Аристотель в первой [книге] «О душе»[603]. Во-вторых, если бы надлежало познанной вещи существовать в познающем материально, то не было бы причины, чтобы вещи, субсистирующие материально вне души, были лишены познания, например, если душа познает огонь огнем, то и огонь, существующий вне души, познавал бы огонь. Следовательно, остается, что познанное материальное должно существовать в познающем не материально, но, скорее, нематериально. И основание этого в том, что действие познания распространяется на то, что вне познающего, ведь мы познаем и то, что вне нас. Посредством же материи форма вещи определяется к чему-то одному. Поэтому ясно, что смысл познания относится к смыслу материальности как противоположное. И поэтому то, что воспринимает формы только материально, никоим образом не может познавать, как, например, растения, как говорится во второй [книге] «О душе»[604]. Коль скоро же нечто обладает формой познанной вещи нематериально, то оно познает более совершен-

ным образом. Поэтому и интеллект, который абстрагирует виды не только от материи, но и от материальных индивидуирующих условий, познает более совершенно, чем чувства, которые воспринимают форму познанной вещи без материи, но вместе с материальными условиями. И среди самих чувств зрение является наиболее познающим, поскольку оно менее материально, как сказано выше[605]. И среди самих интеллектов — насколько некий совершеннее, настолько нематериальнее. Следовательно, из этого ясно, что если есть некий интеллект, который познает все посредством своей сущности, то надлежит, чтобы его сущность имела в себе все нематериальным образом (подобно тому как древние полагали что сущность души для познания всего актуально составлена из начал всего материального). Это же свойственно Богу — чтобы Его сущность нематериальным образом охватывала все, подобно тому как следствие виртуально предсуществует в причине. Итак, только Бог познает все посредством своей сущности, но не человеческая душа и даже не ангел.

1. Таким образом, относительно первого следует сказать, что Августин в этом месте говорит о видении воображения, которое происходит посредством образов тел, формируя каковые душа дает нечто от своей субстанции, как субъект дается, чтобы оформиться посредством некоторой формы. И, таким образом, она из себя самой делает такого рода образы, но не так, что душа или нечто от души превращается, становясь тем или иным образом, но как говорится о теле, что оно становится чем-то цветным, когда оформляется цветом. И смысл этого является из того, что следует далее. Ведь он говорит, что [воображение] служит чему-то не оформленному такими образами, судящему независимо от образов, и это, как он говорит, есть ум, или интеллект. Та же часть, которая оформляется такого рода образами, а именно воображение, общая, как он говорит, и нам, и животным.

2. Относительно второго следует сказать, что Аристотель не полагал, как древние натурфилософы, что ду-

ша актуально составлена из всего, но он говорил, что душа есть все некоторым образом, коль скоро она в потенции ко всему, посредством чувства — к чувственно постижимому, посредством интеллекта же — к интеллигибельному.

3. Относительно третьего следует сказать, что любое творение обладает конечным и определенным бытием. Поэтому если сущность высших творений обладает неким подобием низших творений, сходясь в некоторый род, то, однако, не совершенным образом, поскольку определяется к некоторому виду, иному, нежели виды низших творений. Но сущность Бога — совершенное подобие всего, что находится в вещах, как универсальное начало всего.

Статья 3. Познает ли душа все посредством видов, вложенных в нее естественным образом?

1. Кажется, что душа познает все посредством видов, вложенных в нее естественным образом. Ведь говорит Григорий в «Гомилии на Вознесение [Господа]»[606], что человек обладает познанием совместно с ангелами. Но ангелы познают все посредством форм, вложенных от природы, поэтому в «Книге о причинах»[607] говорится, что всякая интеллигенция полна форм. Следовательно, и душа обладает видами вещей, вложенными от природы, посредством которых она познает телесное.

2. Кроме того, познающая душа благороднее, чем первая телесная материя. Но первая материя сотворена Богом под формами (sub formis), по отношению к которым она в потенции. Следовательно, в гораздо большей степени познающая душа сотворена Богом оформленная интеллигибельными видами. И, таким образом, душа познает телесное посредством видов, вложенных в нее от природы.

3. Кроме того, некто может отвечать истинно только о том, что он знает. Но некий простак, не обладающий приобретенным знанием, отвечает истинное о единичных вещах, если упорядоченно его вопрошать, как рассказывает о некотором Платон в «Меноне»[608]. Сле-

довательно, он имеет знание о вещах прежде научения (antequam aliquis acquirat scientiam). Этого не было бы, если бы душа не обладала видами, вложенными в нее от природы. Итак, душа познает телесные вещи посредством видов, вложенных от природы.

Но против то, что говорит Философ в третьей [книге] «О душе»[609], рассуждая об интеллекте, что он — как дощечка, на которой ничего не написано.

Отвечаю: следует сказать, что поскольку форма — начало действий, то надлежит, чтобы нечто относилось к форме, как к началу действий, таким же образом, каким оно относится к ее действию. Так, если движение вверх — от легкости, то надлежит, чтобы то, что устремляется вверх только потенциально, было легким только потенциально, а то, что устремляется вверх актуально, было легким актуально. Но мы видим, что человек иногда познает только в потенции, как в отношении чувств, так и в отношении интеллекта. И переходят от такой потенции к актуальности чувствования посредством действия в чувстве чувственно воспринимаемого, а к актуальности понимания — посредством обучения или открытия. Поэтому надлежит сказать, что познающая душа находится в потенции как относительно тех подобий, которые суть начала чувствования, так и относительно тех подобий, которые суть начала понимания. И потому Аристотель полагал, что интеллект, которым душа понимает, не обладает некими вложенными от природы видами и находится изначально в потенции ко всем видам такого рода.

Но то, что имеет форму актуально, порой не может действовать согласно этой форме из-за некоторого препятствия, как, например, легкое, если ему препятствуют устремляться вверх. Потому-то Платон и считал, что человеческий интеллект по природе полон всеми интеллигибельными видами, но единение с телом препятствует возможности их актуализации. Но это не кажется сообразно сказанным. Во-первых, если душа обладает естественным познанием обо всем, то не представляется возможным, чтобы она позабы-

ла это естественное познание так, что не знала, что она обладает такого рода знанием; ведь никакой человек не забывает то, что он естественным образом познает (как то, что целое больше своей части, и другое такого рода). Прежде всего, это представляется несообразным, если полагать, что душе по природе присуще быть единой с телом, как сказано выше, ведь несообразно, чтобы естественное действие некоторой вещи получало препятствие от того, что присуще ему естественным образом. Во-вторых, ложность этого положения явно видна из того, что недостаток в чувствах имеет следствием недостаток в знании о том, что схватывается благодаря этому чувству; так, слепой от рождения не может обладать знанием о цветах. Этого бы не случилось, если бы в душу естественным образом были вложены все интеллигибельные виды. И поэтому следует сказать, что душа не познает телесное посредством вложенных по природе видов.

1. Таким образом, относительно первого следует сказать, что хотя человек сходится в познании с ангелами, но ему недостает совершенства их познания, подобно тому как низшие тела, которые хотя и существуют, согласно Григорию, однако испытывают недостаток по отношению к существованию, которым обладают высшие тела. Ведь материя низших тел не доведена до совершенства посредством формы, но находится в потенции к формам, которых она не имеет; материя же небесных тел доведена до совершенства посредством формы и не находится в потенции к каким-либо формам, как сказано выше[610]. И сходным образом интеллект ангела совершенен по своей природе благодаря интеллигибельным видам, человеческий же интеллект — в потенции к такого рода видам.

2. Относительно второго следует сказать, что первая материя имеет субстанциальное бытие благодаря форме, и поэтому надлежит, чтобы она сотворялась под некоторой формой, иначе она не существовала бы актуально. Однако, существуя под одной формой, она находится в потенции к другим. Интеллект же не обладает субстанциальным бытием благодаря интел-

лигибельным видам, и поэтому [эти два случая] не подобны.

3. Относительно третьего следует сказать, что упорядоченное вопрошание движется от общих начал, которые известны сами по себе, к частному. Таков ход, порождающий знание в душе новичка. Поэтому, когда он отвечает истинное о том, о чем он последовательно вопрошается, это происходит не потому, что он знал это прежде, но потому, что он узнал это сызнова. Ведь не имеет никакого значения, излагая или вопрошая обучающий переходит от общих начал к заключениям, ведь и то и другое убеждает душу слушающих в последующем на основании предыдущего.

Статья 4. Изливаются ли интеллигибельные виды в душу от некоторых отделенных форм?

1. Кажется, что интеллигибельные виды изливаются в душу от неких отделенных форм. Ведь все, что есть такое-то по причастности, имеет причиной то, что есть такое-то по сущности, как, например, пламенное восходит к пламени как к причине. Но интеллектуальная душа, как актуально познающая, причастна самому интеллигибельному, ведь интеллект в акте некоторым образом является тем, что актуально познано. Следовательно, то, что само по себе и по своей сущности актуально познано, есть причина интеллектуальной души, актуально познающей. Актуально познанное же по своей сущности есть форма, существующая без материи. Итак, интеллигибельные виды, посредством которых познает душа, причиняются от некоторых отделенных форм.

2. Кроме того, интеллигибельное относится к интеллекту, как чувственное к чувству. Но актуально чувственное, сущее вне души, есть причина чувственных видов, сущих в чувстве, посредством которых мы чувствуем. Следовательно, интеллигибельные виды, посредством которых наш интеллект познает, причиняются от некоторого актуально интеллигибельного, существующего вне души. Но таковые суть не что

иное, как отделенные от материи формы. Интеллигибельные же формы вливаются в наш интеллект от некоторых отделенных субстанций.

3. Кроме того, все, что потенциально, приводится в акт благодаря тому, что актуально. Следовательно, если наш интеллект, первоначально существующий в потенции, затем познает актуально, то надлежит, чтобы это имело причиной некий интеллект, который всегда актуален. Это же — отделенный интеллект. Следовательно, интеллигибельные виды, посредством которых мы познаем, имеют причиной некие отделенные субстанции.

Но против: согласно этим [аргументам] мы не нуждались бы для познания в чувствах. Но это явно ложно, и прежде всего потому, что тот, кто лишен одного чувства, никоим образом не может обладать знанием о том, что постижимо этим чувством.

Отвечаю: следует сказать, что некоторые полагали, что интеллигибельные виды нашего интеллекта происходят от некоторых отделенных форм или субстанций. Платон же, как уже сказано, полагал, что формы чувственно воспринимаемых вещей субсистируют сами по себе, без материи, как, например, форма человека, которую он именовал «человек сам по себе», и форма, или идея, лошади, которую он именовал «лошадь сама по себе», и так далее. Этим отделенным формам, как он полагал, причастны и наша душа, и телесная материя; наша душа — чтобы познавать, а телесная материя — чтобы существовать. И как телесная материя, причащаясь идее камня, становится «этим камнем», так и наш интеллект, причащаясь идее камня, становится «познающим камень». Причастность же идее происходит посредством некоторого уподобления самой идее в причастном ей таким же образом, как копия подобна прообразу. Итак, он полагал, что интеллигибельные виды нашего интеллекта есть подобия, проистекающие от некоторых идей. И из-за этого, как сказано выше, науки и определения он относил к идеям.

Но поскольку смыслу чувственно познаваемых вещей противоречит субсистирование их форм без ма-

терии, как доказывает неоднократно Аристотель[611], то Авиценна[612], отвергнув эту позицию, полагал, что все интеллигибельные виды чувственно постижимых вещей не субсистируют сами по себе, без материи, но нематериально предсуществуют в отделенных интеллектах, от первого из которых такого рода виды исходят в следующий, и так от других, вплоть до отделенного интеллекта, который он называет «действующим интеллектом», из которого, как он говорит, интеллигибельные виды изливаются в нашу душу, а чувственно воспринимаемые формы — в телесную материю. И, таким образом, Авиценна соглашается с Платоном в том, что интеллигибельные виды нашего интеллекта проистекают от некоторых отделенных форм, которые, однако, Платон полагал субсистирующими самостоятельно, Авиценна же полагал их существующими в действующем интеллекте. Расходятся же они в том, что Авиценна полагал, что формы не остаются в нашем интеллекте после того, как он прекращает актуально познавать, но необходимо, чтобы он вновь и вновь обращался к принятию [их]. Поэтому Авиценна не полагал, что знание от природы вложено в душу, как Платон, который считал, что причастность идеям остается неизменной в душе, ведь исходя из этой позиции невозможно дать достаточное основание тому, что наша душа объединяется с телом. Ведь нельзя сказать, что интеллектуальная душа объединяется с телом ради тела, поскольку не форма существует ради материи и движитель ради движимого, но наоборот. В большей степени, как кажется, тело необходимо интеллектуальной душе ради ее собственной деятельности — познания, поскольку она не зависит от тела в своем бытии. Если же душа согласно своей природе способна воспринимать интеллигибельные виды только от влияния некоторых отделенных начал и не принимает их от чувств, не нуждается для познания в теле, то ее единение с телом — тщетно. Когда же говорится, что душа нуждается для познания в чувствах, которые некоторым образом побуждают душу к рассмотрению интеллигибельных видов,

воспринятых от отделенных начал, это не кажется сообразным, поскольку такое побуждение не оказывается необходимым, разве что если бы она, согласно платоникам, впала в сон и забвение из-за единения с телом и, таким образом, чувства не способствовали бы интеллектуальной душе иначе, как для преодоления препятствия, которое привходит в душу из-за единения с телом. Итак, остается выяснить, какова же причина единения души с телом.

Если же говорится, согласно Авиценне, что чувства необходимы душе, поскольку ими она побуждается обратиться к действующей интеллигенции, от которой она принимает виды, то и это несообразно. Ведь если в природе души познавать посредством видов, изливающихся из действующей интеллигенции, то последовало бы, что иногда душа могла бы обращаться к действующей интеллигенции из склонности своей природы (или же побуждаемая другим чувством обратиться к действующей интеллигенции) для восприятия чувственно постижимых видов, относящихся к чувству, отсутствующему у некоторого человека. Таким образом, слепой от рождения мог бы иметь знание о цветах, что очевидно ложно. Поэтому следует сказать, что интеллигибельные виды, посредством которых наша душа познает, не изливаются от отделенных форм.

1. Таким образом, относительно первого следует сказать, что интеллигибельные виды, которым причастен наш интеллект, возводятся как к первой причине к некоторому началу, интеллигибельному по своей сущности, а именно к Богу. Но от этого начала происходят опосредующие формы вещей чувственных и материальных, от которых мы собираем знание, как говорит Дионисий[613].

2. Относительно второго следует сказать, что материальные вещи согласно бытию, которое они имеют вне души, могут быть актуально воспринимаемы чувствами, но не актуально интеллигибельными. Поэтому относительно чувств и интеллекта [аргументация] не происходит сходным образом.

3. Относительно третьего следует сказать, что наш возможностный интеллект переходит от потенции к акту посредством некоторого актуально сущего, то есть посредством действующего интеллекта, который является некоторой способностью нашей души, как сказано[614]; некоторый же отделенный интеллект выступает не как ближайшая причина, но, скорее, как отдаленная.

Статья 5. Познает ли интеллектуальная душа материальные вещи в вечных идеях?

1. Кажется, что интеллектуальная душа не познает материальные вещи в вечных понятиях. Ведь то, в чем познается нечто, само познается более и первично. Но интеллектуальная душа человека в состоянии настоящей жизни не познает вечные понятия, поскольку не познает самого Бога, в котором существуют вечные понятия, но прикасается к Нему как к неизвестному, как говорит Дионисий в первой главе «Мистического богословия»[615]. Следовательно, душа не познает все в вечных понятиях.

2. Кроме того, в [Послании к] Римлянам (1: 20) говорится, что невидимое Бога видимо через рассматривание творений. Но вечные понятия причисляются к тому, что есть «невидимое Бога». Следовательно, вечные понятия познаются посредством материальных творений, но не наоборот.

3. Кроме того, вечные понятия суть не что иное, как идеи; ведь говорит Августин в «Книге 83 вопросов»[616], что идеи суть постоянные понятия вещей, существующие в Божественном уме. Следовательно, если говорится, что интеллектуальная душа познает все в вечных понятиях, то будет возвращено мнение Платона, который полагал, что всякое знание происходит от идей.

Но против то, что говорит Августин в двенадцатой [книге] «Исповеди»[617]: «Если мы видим оба, что истинно то, что ты говоришь, и мы оба видим, что истинно то, что я говорю, то где, я спрашиваю, мы это видим?

И не я в тебе, и не ты во мне, но оба — в том, что превыше нашего ума, — в неизменной истине». Неизменная же истина содержится в вечных понятиях. Следовательно, интеллектуальная душа все истинное познает в вечных понятиях.

Отвечаю: следует сказать, что, как говорит Августин во второй [книге] «Об учении христианском»[618], если те, кто зовутся философами, говорили истинное и приемлемое для нашей веры, то следует притязать на передачу этого от несправедливых владельцев в наше употребление. Но учения язычников имеют некие лживые и притворные вымыслы, которых всякому из нас, отвергая общество язычников, надлежит избегать. И поэтому Августин, который проник в учения платоников, то, что находил приемлемым для веры в сказанном ими, принимал, то, что находил противным нашей вере, изменял на лучшее. Платон же полагал, как сказано выше, что сами по себе субсистируют отделенные от материи формы вещей, которые он называл идеями, посредством причастности к которым, как он говорил, наш интеллект познает все. И подобно тому как телесная материя из-за причастности идее камня становится камнем, так и наш интеллект из-за причастности этой идее познает камень. Но поскольку кажется противным вере, что формы вещей субсистируют вне вещей сами по себе без материи, как полагали платоники, говоря, что «жизнь сама по себе» или «мудрость сама по себе» есть некие созидающие субстанции, как Дионисий говорит в одиннадцатой главе «О Божественных именах»[619], то Августин, в «Книге 83 вопросов»[620], поставил на место этих идей, которые полагал Платон, понятия всех творений, существующие в Божественном уме, согласно которым все получает форму и согласно которым человеческая душа все познает.

Следовательно, когда спрашивается, познает ли человеческая душа все в вечных понятиях, необходимо сказать, что говорится двояко, что нечто познается в чем-то. Во-первых, как в познанном объекте, как если некто видит в зеркале то, образы чего отражаются

в зеркале. И этим образом душа в состоянии настоящей жизни не может видеть все в вечных понятиях, но так в вечных понятиях познают все блаженные, которые видят Бога и все в Нем. Во-вторых, говорится, что нечто познается в чем-то, как в начале познания, как если мы говорим, что в солнце видится то, что видится благодаря солнцу. И, таким образом, необходимо сказать, что человеческая душа все познает в вечных понятиях, посредством причастности к которым мы познаем все. Сам же интеллектуальный свет, который в нас, есть не что иное, как некое причастное подобие несотворенного света, в котором содержатся вечные понятия. Поэтому в Псалмах (4: 7) говорится: «Многие говорят, „кто покажет нам благо?“». Псалмопевец отвечает на этот вопрос, говоря: «Яви нам свет Твоего лица, Господи». Он как бы говорит, что посредством самого отпечатка Божественного света в нас все нам показывается.

Однако поскольку для обладания знанием о материальных вещах кроме интеллектуального света в нас необходимы интеллигибельные виды, воспринятые от вещей, то не только благодаря причастности вечным понятиям мы имеем знание о материальных вещах, как полагали платоники, считая, что одной причастности идеям достаточно для обладания знанием. Поэтому Августин говорит в книге четвертой «О Троице»[621]: хотя философы убеждают достовернейшими аргументами, что все временное возникает согласно вечным понятиям, где они могли видеть в самих понятиях или определить исходя из них, как много имеется видов животных и каковы начала индивидов? Не разыскивали ли они все это, исследуя через места и времена?

Но то, что Августин понимал не так, что все познается в вечных понятиях или в неизменной истине, как если бы были видимы сами вечные понятия, ясно из того, что он сам говорит в «Книге 83 вопросов»[622], что разумная душа — не всякая и каждая, но которая стала бы святой и чистой, каковы души блаженных,— достойна присвоить это видение, а именно вечных понятий.

И из этого ясен ответ на возражения.

Статья 6. Происходит ли интеллектуальное познание от чувственно воспринимаемых вещей?[623]

1. Кажется, что интеллектуальное познание не происходит от чувственно воспринимаемых вещей. Ведь говорит Августин в «Книге 83 вопросов»[624], что не следует ожидать чистоты (sinceritas) истины от телесных чувств. И это он доказывает двояко. Во-первых, посредством того, что все постигаемое телесным чувством непрерывно меняется, а то, что не сохраняется, не может быть воспринято [интеллектом]. Во-вторых, посредством следующего: образы всего ощущаемого посредством тела претерпеваются нами, даже когда оно не представлено чувствам, как, например, во сне или в экстазе; и мы не можем различить посредством чувств, чувствуем ли мы само ощущаемое или его ложный образ. Ведь ничто из того, что может быть воспринято, не отличается от ложного [образа], и, таким образом, он делает вывод, что не следует ожидать истины от чувств. Но интеллектуальное познание схватывает истину. Следовательно, интеллектуального познания не следует ожидать от чувств.

2. Кроме того, Августин говорит в двенадцатой книге комментария на Книгу Бытия[625]: не следует думать, что тело сотворяет нечто в духе, как если бы дух подлежал действующему телу, как материя; ведь тот, кто действует, во всех отношениях превосходнее той вещи, относительно которой он совершает нечто. Поэтому он заключает, что не тело сотворяет образы тел в духе, но сам дух в себе. Следовательно, интеллектуальное познание не происходит от чувств.

3. Кроме того, действие не выходит за пределы способности своей причины. Но интеллектуальное познание выходит за пределы чувственно постижимого, ведь мы познаем нечто не могущее быть воспринятым чувством. Следовательно, интеллектуальное познание не происходит от чувств.

Но против то, что доказывает Философ в первой [книге] «Метафизики» и в конце «Второй Аналитики»[626], что начало наших познаний — от чувства.

Отвечаю: следует сказать, что относительно этого вопроса было три мнения философов. Демокрит полагал, что нет иной причины наших познаний, кроме той, что от тел, которые мы познаем, исходят образы и входят в нашу душу, как сообщает Августин в своем письме к Диоскуру[627], и Аристотель говорит в книге «О сне и бодрствовании»[628], что Демокрит полагал, что познание происходит посредством идолов (idola) и истечений (defluxio). И основание этой позиции заключалось в том, что сам Демокрит, как и другие древние натурфилософы, полагал, что интеллект не отличается от чувства, как говорит Аристотель в третьей [книге] «О душе»[629]. А из того, что чувства изменяются от чувственно постижимого, они выносили суждение, что все наше познание происходит посредством такого изменения от чувственно постижимого. Изменение же это, как полагал Демокрит, происходит из-за истечения образов.

Платон же, напротив, полагал, что интеллект отличается от чувства и интеллект есть некая нематериальная способность, не использующая телесный орган в своем действии[630]. И поскольку нетелесное не может изменяться от телесного, он полагал, что интеллектуальное познание происходит не благодаря изменению интеллекта от чувств, но благодаря причастности интеллекта интеллигибельным отделенным формам, как сказано[631]. Чувство же он считал некоторой способностью, действующей самостоятельно. Поэтому и само чувство, коль скоро оно есть некая духовная сила (vis spiritualis), не изменяется от чувственно постижимого, но органы чувств изменяются от чувственно постижимого, из-за какового изменения душа некоторым образом побуждается к тому, чтобы формировать в себе чувственные виды. И, по-видимому, этого мнения касается Августин в комментарии на Книгу Бытия[632], когда говорит, что не тело чувствует, но душа посредством тела, которое она использует как вестника для формирования в себе того, о чем возвещается извне. Таким образом, согласно мнению Платона, ни интеллектуальное познание не про-

исходит от чувственно постижимого, ни чувственное [познание] — от чувственно постижимых вещей, но чувственно постижимое побуждает чувственную душу к чувствованию, и сходным образом чувство побуждает интеллектуальную душу к познанию.

Аристотель же движется средним путем. Ведь он полагал, в согласии с Платоном, что интеллект отличается от чувства, но чувство он считал не обладающим собственной деятельностью без сообщения с телом; таким образом, чувствование — действие не просто души, но соединения [души с телом]. И то же он полагал обо всех действиях чувственной части. Поскольку же не является несообразным, что чувственно постижимое вне души причиняет нечто в таком соединении, то Аристотель согласился с Демокритом в том, что действия чувственной части души причиняются впечатлениями, оказываемыми чувственно постижимым на чувство, однако не посредством истечений, как полагал Демокрит, но посредством некоторого действия. Ведь и Демокрит полагал, что всякие действия происходят из-за истечения атомов, как ясно из первой [книги] «О порождении»[633]. Аристотель же полагал, что интеллект действует без сообщения с телом[634]. Ведь ничто телесное не может оказывать впечатление на нетелесную вещь. И поэтому для причинения интеллектуального действия, согласно Аристотелю, недостаточно только впечатления от чувственных тел, но требуется нечто более благородное, поскольку действующее почетнее претерпевающего, как он говорит[635]. Однако не так, что интеллектуальное действие причинялось бы в нас только от впечатлений, полученных от неких высших вещей, как полагал Платон, но то высшее и благородное действующее, которое Аристотель называет действующим интеллектом и о котором мы сказали выше[636], делает актуально интеллигибельными фантасмы, воспринятые от чувств, посредством их абстрагирования.

Следовательно, согласно этому мнению, действие интеллекта причиняется чувствами со стороны фан-

тасмов. Но поскольку фантасмов недостаточно для того, чтобы изменить возможностный интеллект, и надлежит, чтобы они стали актуально интеллигибельными благодаря действующему интеллекту, то нельзя сказать, что чувственное познание есть полная и совершенная причина интеллектуального познания, но, скорее, оно есть некоторым образом материальная причина.

1. Таким образом, относительно первого следует сказать, что слова Августина означают, что истину не следует ожидать всецело от чувств. Ведь требуется свет действующего интеллекта, посредством которого мы познаем неизменную истину в изменяемых вещах и отличаем сами вещи от их подобий.

2. Относительно второго следует сказать, что в этом месте Августин говорит не об интеллектуальном познании, но об имагинитивном. И поскольку, согласно Платону, имагинитивная способность обладает действием, которое принадлежит только душе, то Августин использует то же основание, чтобы показать, что тела не отпечатывают своих подобий на способность воображения, но это делает сама душа, что использует и Аристотель[637] для доказательства, что действующий интеллект есть нечто отделенное, поскольку действующее почетнее претерпевающего. И без сомнения надлежит, согласно этой позиции, полагать в имагинитивной способности не только пассивную потенцию, но и активную. Но если мы полагаем, согласно мнению Аристотеля[638], что действие имагинитивной способности принадлежит соединенному [из тела и души], то не следует никаких затруднений, поскольку чувственно воспринимаемое тело благороднее органа живого существа, согласно тому, что относится к нему, как актуально сущее к сущему в потенции, подобно тому как актуально цветное относится к зрачку, цветному потенциально. Однако можно сказать, что хотя первое изменение способности воображения происходит из-за движения чувственно воспринимаемого, поскольку фантазия есть движение, совершенное согласно чувству, как гово-

рится в книге «О душе»[639], однако есть некое действие души в человеке, которое формирует, разделяя и составляя, различные образы вещей, которые даже не восприняты от чувств. И относительно этого следует понимать слова Августина.

3. Относительно третьего следует сказать, что чувственное познание не есть полная причина интеллектуального познания. И поэтому неудивительно, что интеллектуальное познание превосходит чувственное.

Статья 7. Может ли интеллект актуально познавать посредством интеллигибельных видов, не обращаясь к фантасмам?

1. Кажется, что интеллект может актуально познавать посредством интеллигибельных видов, которыми он обладает, не обращаясь к фантасмам. Ведь интеллект становится актуальным благодаря интеллигибельному виду, которым он формируется. Но для интеллекта быть актуальным — значит познавать. Следовательно, интеллигибельных видов достаточно для того, чтобы интеллект актуально познавал без обращения к фантасмам.

2. Кроме того, воображение зависит от чувства более, чем интеллект от воображения. Но воображение может воображать актуально и при отсутствии чувственно постижимого. Следовательно, интеллект может в гораздо большей степени актуально познавать, не обращаясь к фантасмам.

3. Кроме того, никакие фантасмы не являются нетелесными, поскольку воображение не выходит за время и пространство. Следовательно, если наш интеллект не может актуально познавать нечто, не обращаясь к фантасмам, то получилось бы, что он не может познавать нечто нетелесное, что очевидно ложно. Ведь мы познаем саму истину, и Бога, и ангелов.

Но против то, что говорит Философ в третьей [книге] «О душе»[640], что душа ничего не познает без фантасмов.

Отвечаю: следует сказать, что для нашего интеллекта в состоянии нынешней жизни — при соединенности с претерпевающим телом — невозможно актуально познавать что-либо без обращения к фантасмам. И на это указывают два знака (indicium). Во-первых, поскольку если интеллект был бы некоторой способностью, не использующей телесный орган, то ничто бы не препятствовало ему действовать при повреждении некоторого телесного органа, раз для его действия не требуется действие некоторой способности, использующей телесный орган. Но чувство, воображение и другие способности, относящиеся к чувственной части, используют телесный орган. Поэтому ясно, что для того, чтобы интеллект актуально познавал не только воспринимая знание сызнова, но и используя уже полученное знание, требуется действие воображения и других способностей. Ведь мы видим, что повреждение органа препятствует действию имагинитивной способности, как у безумцев, или подобным образом препятствует действию способности памяти, как у летаргиков; человеку в актуальном познании [повреждение органа] препятствует даже относительно того, знание о чем он имел ранее. Во-вторых, поскольку каждый может испытать относительно себя, что, если он стремился нечто познать, он формировал для себя некие фантасмы, вроде примеров, в которых он обозревал то, что он стремился познать. И поэтому, когда мы желаем комулибо помочь познать нечто, мы предлагаем ему примеры, из которых он может для себя сформировать фантасмы для познания.

Основание этого в том, что познавательная способность пропорциональна познаваемому. Поэтому интеллект ангелов, который всецело отделен от тела, имеет надлежащим объектом интеллигибельную субстанцию, отделенную от тела, и посредством такого рода интеллигибельного он познает материальное. Человеческий же интеллект, который соединен с телом, имеет надлежащим объектом чтойность, или природу, существующую в телесной материи, и посредством

такого рода природы, посредством видимых вещей, восходит даже к некоторому познанию невидимых вещей. Такая природа, существующая в некотором индивиде, по своему смыслу не может быть без телесной материи, как и природа камня по своему смыслу существует в этом камне, и природа коня по своему смыслу существует в этом коне и так о других. Поэтому природа камня или любой материальной вещи может быть познана совершенно и истинно только будучи познанной как существующая в единичном. Единичное же мы схватываем посредством чувства и воображения; поэтому необходимо, для того чтобы интеллект актуально познавал свойственные ему объекты, обращаться к фантасмам, чтобы созерцать универсальную природу, существующую в единичном. Если же надлежащим объектом нашего интеллекта была бы отделенная форма или если бы природы чувственно постижимых вещей субсистировали не в единичном, согласно платоникам, то не надлежало бы, чтобы наш интеллект всегда познавал обращаясь к фантасмам.

1. Таким образом, относительно первого следует сказать, что виды, сохраненные в возможностном интеллекте, когда он актуально не познает, существуют в нем хабитуально, как сказано выше[641]. Следовательно, для того чтобы мы актуально познавали, недостаточно самого сохранения видов, но надлежит их использовать в соответствии с вещами, видами которых они являются и которые суть природы, существующие в единичном.

2. Относительно второго следует сказать, что уже сами фантасмы суть подобие единичной вещи, поэтому не требуется воображению некое другое подобие единичного, как то требуется интеллекту.

3. Относительно третьего следует сказать, что нетелесное, которое не имеет фантасмов, познается нами по сравнению с чувственно постижимыми телами, которые имеют фантасмы. Так, истину мы познаем из рассмотрения вещи, относительно которой мы созерцаем истину; Бога же, как говорит Дионисий[642],

мы познаем как причину — через превышение [всего сущего] и через отстранение [от всего тварного] (et per excessum, et per remotionem). Другие же нетелесные субстанции в состоянии нынешней жизни мы не можем познать иначе, как посредством отстранения или некоторого сравнения с телесным. И поэтому, когда мы нечто познаем о такого рода вещах, нам необходимо обращаться к телесным фантасмам, хотя сами они не имеют фантасмов.

Статья 8. Препятствует ли суждению, осуществляемому интеллектом, временная приостановка (ligamentum) чувства?

1. Кажется, что суждению, осуществляемому интеллектом, не препятствует временная приостановка чувства. Ведь высшее не зависит от низшего. Но суждение интеллекта выше чувства. Следовательно, суждению интеллекта не препятствует временная приостановка чувства.

2. Кроме того, составление силлогизма — деятельность интеллекта; в течение сна же деятельность чувства нарушается, как сказано в книге «О сне и бодрствовании»[643]; но порой случается, что некто во сне составляет силлогизм. Следовательно, суждению интеллекта не препятствует приостановка чувства.

Но против: противоречащее предписанию морали, случившееся во сне, не приводит ко греху, как говорит Августин в двенадцатой книге комментария на Книгу Бытия[644]. Этого бы не было, если бы человек во сне свободно пользовался разумом и интеллектом. Следовательно, использованию разума препятствует приостановка деятельности чувства.

Отвечаю: следует сказать, что, как сказано[645], надлежащий объект нашего интеллекта пропорционален по природе чувственно постижимой вещи. Совершенное же суждение о некоторой вещи может быть дано, если только познается все, что относится к [этой] вещи, и, прежде всего, если не пренебрегают тем, что составляет предельную цель суждения. Ведь говорит

Философ в третьей [книге] «О небе»[646]: подобно тому как целью практической науки является дело, так и целью естественной науки является то, что первоначально усматривается чувственным образом; ведь мастер ищет познания ножа ради дела — чтобы сотворить этот единичный нож; и сходным образом натурфилософ стремится познать природу камня или лошади, чтобы знать смысл того, что усматривается чувством. Но ясно, что не может быть совершенным суждение мастера о ноже, если он пренебрегает делом, и сходным образом не может быть совершенного суждения натурфилософа о естественных вещах, если пренебрегают чувственно познаваемым. Ведь все, что мы познаем в этом состоянии [то есть в земной жизни. — *Прим. пер.*], познается нами при сопоставлении с естественными, чувственно постижимыми вещами. Поэтому невозможно, чтобы в нас было совершенное суждение интеллекта, когда приостанавливается чувство, посредством которого мы познаем чувственные вещи.

1. Таким образом, относительно первого следует сказать, что хотя интеллект выше чувства, однако он претерпевает некоторым образом от чувства, и его объекты первично и изначально основываются на чувственно постижимом. И, таким образом, необходимо, чтобы суждению интеллекта препятствовала приостановка [деятельности] чувства.

2. Относительно второго следует сказать: чувство приостанавливается во сне из-за некоторого рассеянного испарения и выпаривания, как говорится в книге «О сне и бодрствовании»[647]. И, таким образом, в соответствии с расположенностью такого рода испарения случается, что чувство приостанавливается в большей или меньшей степени. Коль скоро движение пара будет сильным, приостанавливается не только чувство, но и воображение, так что не возникает никаких фантасмов, что прежде всего происходит, когда некто приступает ко сну после изобильной еды и питья. Если же движение пара несколько уменьшится, появляются фантасмы, но искаженные и неупо-

рядоченные, подобно тому как это происходит у больных лихорадкой. Если же движение ослабится еще больше, появляются упорядоченные фантасмы, как это чаще всего может происходить в конце сна и у людей трезвых и обладающих сильным воображением. Если же движение пара будет умеренным, то не только воображение останется свободным, но отчасти освободится и само общее чувство, так что человек порой судит во сне о том, что видимое им — сновидения, как бы различая между вещами и подобиями вещей. Однако отчасти общее чувство остается приостановленным, и поэтому, хотя он отличает некоторые подобия от вещей, относительно других он часто заблуждается. Если же во сне и воображение высвобождается таким же образом, как и чувство, то становится свободным и суждение интеллекта, но не полностью. Поэтому те, кто во сне составляет силлогизм, когда пробуждаются, всегда осознают, что они в чем-то заблуждались.

Вопрос 85. О способе и порядке познания.

Далее следует рассмотреть способ и порядок познания. И относительно этого ставится восемь вопросов:

1. Познает ли наш интеллект, абстрагируя виды от фантасмов?

2. Относятся ли к нашему интеллекту виды как то, что́ познается, или то, чем [нечто] познается?

3. Познает ли наш интеллект естественным образом прежде всего более универсальное?

4. Может ли наш интеллект одновременно познавать многое?

5. Познает ли наш интеллект составляя и отделяя?

6. Может ли наш интеллект ошибаться?

7. Может ли один [человек] познавать ту же самую вещь лучше, чем другой?

8. Познает ли наш интеллект неделимое прежде, чем делимое?

Статья 1. Познает ли наш интеллект телесные и материальные вещи посредством абстрагирования [умопостигаемых видов] от фантасмов?

1. Кажется, что наш интеллект не познает телесные и материальные вещи посредством абстрагирования от фантасмов. Ведь любой интеллект, который познает вещь иначе, чем она есть, — заблуждается. Формы же материальных вещей не абстрагированы от частных [вещей], подобиями которых являются фантасмы. Следовательно, если бы мы познавали материальные вещи посредством абстрагирования видов от фантасмов, то наш интеллект заблуждался бы.

2. Кроме того, материальные вещи суть естественные вещи, в определение которых попадает материя. Но ничто не может быть познано без того, что попадает в его определение. Следовательно, материальная вещь не может быть познана без материи. Но материя есть начало индивидуации. Следовательно, материальные вещи не могут быть познанными посредством абстракции универсального от частного, каковым является абстрагирование интеллигибельных видов от фантасмов.

3. Кроме того, в третьей [книге] «О душе»[648] говорится, что фантасмы так относятся к интеллектуальной душе, как цвета к зрению. Но зрение осуществляется не посредством абстрагирования неких видов от цвета, но посредством того, что цвет оказывает впечатление на зрение. Следовательно, и познание осуществляется не посредством того, что нечто абстрагируется от фантасмов, но посредством того, что фантасмы оказывают впечатление на интеллект.

4. Кроме того, как говорится в третьей [книге] «О душе»[649], в интеллектуальной душе существует два [интеллекта], а именно возможностный интеллект и действующий. Но возможностному интеллекту свойственно не абстрагирование интеллигибельных видов от фантасмов, а восприятие уже абстрагированных видов. Однако, как кажется, это не свойственно и действующему интеллекту, который относится к фантасмам как свет к цвету, который не абстрагирует нечто от цвета,

но, скорее, истекает на него. Следовательно, никоим образом мы не познаем, абстрагируя [интеллигибельные виды] от фантасмов.

5. Кроме того, Философ в третьей [книге] «О душе» говорит[650], что интеллект понимает виды в фантасмах, следовательно не абстрагируя их.

Но против то, что говорится в третьей [книге] «О душе»[651]: вещи интеллигибельны в той мере, в какой они отделимы от материи. Следовательно, надлежит, чтобы материальное познавалось, будучи абстрагированным от материи и от материальных подобий, каковые суть фантасмы.

Отвечаю: следует сказать, что познаваемый объект пропорционален познавательной способности, как сказано выше[652]. Но существует три ступени познавательной способности. Одна познавательная способность есть действие телесного органа, а именно чувства. И поэтому объект любой чувственной способности есть форма существующая в телесной материи. И поскольку такого рода материя есть принцип индивидуации, то всякая способность чувственной части познает только частное. Другая же познавательная способность есть та, которая и не является действием телесного органа, и не соединена некоторым образом с телесной материей, — таков интеллект ангелов. И поэтому объект его познающей способности есть форма, существующая без материи. Даже если они познают материальное, то не иначе, как интуитивно созерцая его в нематериальном, а именно или в себе самих, или в Боге. С человеческим же интеллектом дело обстоит средним образом: он не есть действие какого-либо органа, однако он есть некая способность души, которая является формой тела, как ясно из сказанного выше[653]. И поэтому для него свойственно познавать форму чего-то телесного, индивидуально существующую в материи, однако не так, как она существует в такой материи. Познавать же то, что есть в индивидуальной материи, но не как оно существует в такой материи, значит абстрагировать форму от индивидуальной материи, каковую репрезентируют фан-

тасмы. И поэтому необходимо сказать, что наш интеллект познает материальное, абстрагируя [интеллигибельные виды] от фантасмов; а через материальное, рассмотренное таким образом, мы переходим к некоторому познанию нематериального, подобно тому как ангелы, напротив, посредством нематериального познают материальное.

Платон же, обращая внимание только на нематериальность человеческого интеллекта, а не на то, что он некоторым образом объединен с телом, полагал, что объект интеллекта — отделенные идеи и что мы познаем не посредством некоторого абстрагирования, но, скорее, причащаясь к абстрагированному, как сказано выше[654].

1. Таким образом, относительно первого следует сказать, что абстрагирование происходит двояким образом. Во-первых, посредством составления и отделения, когда мы познаем, что нечто не существует в другом или отделено от него. Во-вторых, простым и абсолютным рассмотрением, как когда мы познаем одно, не принимая в рассмотрение ничего относительно другого. Абстрагирование же интеллектом первым способом того, что не существует отдельно в вещи, не бывает без ложности. Но абстрагирование интеллектом вторым способом того, что не существует отдельно относительно этой вещи, не ложно, как ясно из случая чувственно постигаемого. Ведь если мы познаем цвет как не присущий окрашенному телу или сущий отдельно от него (или называем его таковым), то мнение или речь были бы ложны. Если же мы рассматриваем цвет и его свойства, ничего не принимая в рассмотрение относительно цветного яблока, или же если мы выражаем словом то, что мы постигаем таким образом, то мнение и речь были бы не ложны. Ведь «яблоко» не входит в понятие цвета, и потому ничто не препятствует нам познавать цвет, не познавая ничего другого относительно яблока. Сходным образом я говорю: то, что относится к понятию вида какой-либо материальной вещи, например камня, человека или лошади, может рассматриваться без

начал индивидуации, каковые не входят в смысл вида. Это и есть абстрагирование универсального от частного или интеллигибельного вида от фантасмов, а именно рассмотрение природы вида без рассмотрения начал индивидуации, каковые репрезентируются фантасмами. Следовательно, когда говорится, что ложен интеллект, который познает вещь иначе, чем она есть, то это [высказывание] истинно, если слово «иначе» относится к познанной вещи. Ведь интеллект ложен, коль скоро он познает вещь иначе, чем она есть, поэтому ложным был бы интеллект, если бы так абстрагировал вид камня от материи, что постигал бы его как не существующий в материи (как то полагал Платон). Но это [высказывание] не истинно, если полагается, что «иначе» берется из части познающего. Ведь когда способ познающего при познании иной, чем способ вещи при существовании, — это не ложно, поскольку познанное в познающем существует нематериальным образом, по способу познающего, а не материально, по способу материальной вещи.

2. Относительно второго следует сказать: некоторые полагали, что вид природной вещи составляет только форма и что материя не есть часть вида. Но согласно этому в определении природных вещей не полагалась бы материя. И поэтому следует сказать иначе, что существует двоякая материя, а именно общая и обозначенная, или индивидуальная: общая, например, как плоть и кость [вообще], индивидуальная — как «эта плоть» и «эта кость». Таким образом, интеллект абстрагирует вид природной вещи от чувственной индивидуальной материи, а не от чувственной общей материи. Так, вид «человек» абстрагируется от «этой плоти» и от «этих костей», которые не входят в смысл вида, но суть части индивидуального, как говорится в седьмой [книге] «Метафизики»[655], и поэтому вид может рассматриваться без них. Но вид «человек» не может абстрагироваться интеллектом от плоти и костей [вообще].

Математические же виды могут абстрагироваться интеллектом от чувственной материи не только ин-

дивидуальной, но и общей, однако не от общей интеллигибельной материи, а только от индивидуальной. Чувственная материя называется материей телесной согласно тому, что она подлежит чувственно воспринимаемым качествам, а именно теплому и холодному, твердому и мягкому, а интеллигибельная материя называется субстанцией согласно тому, что она подлежит количеству. Ясно же, что количество прежде присуще субстанции, чем чувственно воспринимаемые качества. Поэтому количества, как числа, протяженности и фигуры, каковые суть пределы количества, могут рассматриваться без чувственно воспринимаемых качеств, то есть абстрагированно от чувственной материи, но не могут рассматриваться без понимания субстанции, подлежащей количеству, что было бы абстрагированием их от интеллигибельной общей материи. Однако они могут рассматриваться без той или этой субстанции, что есть абстрагирование от интеллигибельной индивидуальной материи. Нечто же может рассматриваться абстрагированным и от интеллигибельной общей материи — как «сущее», «единое», «потенция», «акт» и другое такого рода, которое может существовать даже без всякой материи, как ясно из случая нематериальных субстанций. И поскольку Платон не принимал во внимание, как сказано[656], двоякий способ абстракции, то все, что мы называли абстрагированным посредством интеллекта, он полагал абстрагированным и в вещи.

3. Относительно третьего следует сказать, что цвета имеют тот же самый способ существования и в индивидуальной телесной материи, и в зрительной способности, поэтому они могут запечатлевать свои подобия в зрении. Но фантасмы, которые суть подобия индивидуального и существуют в телесных органах, имеют не тот же самый способ существования, который имеет человеческий интеллект, как ясно из сказанного, и поэтому не могут своей силой оказывать впечатления на возможностный интеллект. Лишь в силу действующего интеллекта, в результате обращения (conversio) его к фантасмам, в возможностном

интеллекте возникает некое подобие, каковое представляет себе то, к чему относятся эти фантасмы, только касательно природы вида. И в этом смысле говорится, что интеллигибельные виды абстрагируются от фантасмов, — а не так, что некая форма, та же нумерически, которая раньше была в фантасмах, потом была бы в возможностном интеллекте, подобно тому как тело берется из одного места и переносится в другое.

4. Относительно четвертого следует сказать, что действующий интеллект не только иллюминирует фантасмы, но и своей силой абстрагирует интеллигибельные виды. Он иллюминирует фантасмы, поскольку как чувственная часть достигает большей силы из-за соединения с интеллектуальной, так и фантасмы в силу действующего интеллекта становятся пригодными к тому, чтобы от них абстрагировались интеллигибельные интенции. Абстрагирует же действующий интеллект интеллигибельные виды от фантасмов, коль скоро силой действующего интеллекта мы можем принимать в наше рассмотрение природные виды без индивидуальных условий, а согласно подобиям этих видов оформляется возможностный интеллект.

5. Относительно пятого следует сказать, что хотя наш интеллект абстрагирует интеллигибельные виды от фантасмов, коль скоро рассматривает природные вещи в универсальном [аспекте], однако он познает их в фантасмах, поскольку не может познавать даже то, виды чего он абстрагировал, без обращения к фантасмам, как сказано выше[657].

Статья 2. Относятся ли интеллигибельные виды к нашему интеллекту как то, что познается?

1. Кажется, что интеллигибельные виды, отделенные от чувственных образов, относятся к нашему интеллекту как то, что познается. Ведь актуально познанное есть в интеллекте, поскольку актуально познанное и есть сам актуальный интеллект. Но в актуальном интеллекте познающего нет ничего относящегося к познанной вещи, кроме интеллигибельных

отделенных видов. Следовательно, такого рода виды есть само актуально познанное.

2. Кроме того, актуально познанному надлежит быть в чем-то, в противном случае оно было бы ничем. Но оно не в вещи, которая существует вне души: поскольку вещь вне души материальна, то ничто существующее в ней не может быть актуально познанным. Остается, следовательно, что актуально познанное — в интеллекте. И, таким образом, оно есть не что иное, как вышеупомянутые интеллигибельные виды.

3. Кроме того, Философ говорит в первой [книге] «Об истолковании»[658], что слова суть обозначения того, что претерпевается в душе. Но слова обозначают познанные вещи, ведь мы обозначаем словами то, что познаем. Следовательно, само претерпеваемое душой, то есть интеллигибельные виды, есть то, что актуально познается.

Но против: интеллигибельные виды относятся к интеллекту, как чувственно постигаемые виды к чувству. Но чувственно постигаемые виды есть не то, что чувствуется, а, скорее, то, посредством чего чувство чувствует. Следовательно, интеллигибельные виды есть не то, что актуально познается, но то, посредством чего интеллект познает.

Отвечаю: следует сказать, что некоторые [философы] полагали, что познающие способности, которые есть в нас, ничего не познают, кроме собственного претерпевания; например, что чувство не чувствует ничего, кроме претерпевания своего органа. И согласно этому, интеллект ничего не познает, кроме своего претерпевания, то есть кроме интеллигибельного вида, воспринятого в нем. И, согласно этому, такого рода виды есть то, что познается. Но это мнение очевидно является ложным по двум [основаниям]. Во-первых, то, что мы познаем, и то, о чем существуют науки, — то же самое. Следовательно, если бы то, что мы познаем, было только видами, которые есть в душе, последовало бы, что все науки суть не о вещах, которые вне души, но только об интеллигибельных видах, которые в душе; так, согласно платоникам, все науки

суть об идеях, которые они полагали актуально познанными. Во-вторых, следовала бы ошибка, высказанная древними: «все, что кажется, истинно», так что противоположное было бы истинным одновременно. Ведь если способность не познает ничего, кроме собственного претерпевания, она судит лишь о нем. Но нечто кажется таковым, каково аффицирование познающей потенции. Следовательно, суждение познающей потенции всегда было бы о собственном претерпевании как таковом и, таким образом, всякое суждение было бы истинным. Например, если вкус не чувствует ничего, кроме собственного претерпевания, то, когда некто, имеющий здоровое чувство вкуса, судит, что мед сладок, он будет судить истинно; и схожим образом, когда тот, кто имеет поврежденный вкус, судит, что мед горек, он будет судить истинно, ведь тот и другой судят согласно аффицированности их вкуса. И так следует, что всякое мнение и вообще всякое восприятие в равной степени истинны.

Потому следует говорить, что интеллигибельные виды относятся к интеллекту как то, посредством чего познает интеллект, что явствует из следующего. Есть два действия: одно — которое содержится в действующем, как зрение или познание, другое — которое происходит во внешней вещи, как нагревание или разделение; и то и другое [происходит] в соответствии с некоторой формой (как говорится в девятой [книге] «Метафизики»[659]). И, таким образом, форма, согласно которой происходит действие, направляющееся на внешнюю вещь, есть подобие объекта действия, как тепло нагревающего есть подобие тепла нагреваемого; форма, согласно которой происходит действие, содержащееся в действующем, есть подобие объекта. Поэтому подобие видимой вещи есть то, согласно чему видит зрение; и подобие познанной вещи, то есть интеллигибельный вид, есть форма, согласно которой познает интеллект. Но если интеллект осуществляет саморефлексию, согласно которой он познает и свое познание, и себя самого как познающего, то в этом случае познающие виды есть то, что познается вто-

ричным образом. Но то, что познается в первую очередь, есть вещь, подобием которой является интеллигибельный вид. И это же явствует из мнения древних, которые полагали, что подобное познается подобным. Полагали же они, что душа посредством земли, которая есть в ней самой, познает землю, которая есть вне ее, и так далее. Если же мы воспринимаем вид земли, а не землю, согласно учению Аристотеля, который говорит, что не камень есть в душе, но вид камня[660], то следует, что душа познает посредством интеллигибельных видов вещи, которые есть вне души.

1. Таким образом, относительно первого следует сказать, что познанное существует в познающем благодаря подобиям познанного. И в этом смысле говорится, что актуально познанное есть актуальный интеллект, поскольку подобие познанной вещи есть форма интеллекта, как и подобие чувственной вещи есть форма актуального чувства. Поэтому следует не то, что отделенные интеллигибельные виды есть то, что актуально познается, но то, что они суть его подобия.

2. Относительно второго следует сказать, что, когда говорится «актуально познанное», подразумевается два, то есть вещь, которая познается, и то, что само существует как познанное. И схожим образом, когда говорится вообще «отделенное», познаются два, то есть сама природа вещи и отделенный или универсальный [предмет]. Следовательно, сама природа вещи, которой подобает быть познанной, отделенной или универсальной, есть только в единичных [вещах], но само то, что существует как познанное, или как отделенное, или как интенция универсальности, — в интеллекте. И это мы можем видеть благодаря сравнению с чувствами. Ведь зрение видит цвет яблока без его запаха. Следовательно, если спрашивается, где есть цвет, который видится без запаха, то очевидно, что цвет, который видится, есть только в яблоке, но то, что он воспринимается без запаха, происходит с ним в зрении в той мере, в какой в зрении есть подобие цвета, а не запаха. Схожим образом «человечность», которая познается, есть только в том или другом че-

ловеке, но то, что человечность воспринимается без частных условий, то есть существующая как отделенное, которому следует интенция универсальности, подобает человечности согласно тому, что она воспринимается интеллектом, в котором есть подобие природы вида, но не индивидуальных начал.

3. Относительно третьего следует сказать, что в чувственной части обнаруживаются два действия. Одно согласно только изменению (immutatio), и так совершается действие чувства посредством того, что чувство подвергается изменению. Другое действие есть формирование, согласно которому сила воображения формирует себе некий образ отсутствующей вещи или же никогда не виденной. И то и другое действия соединены в интеллекте. Ибо прежде всего рассматривается претерпевание возможностного интеллекта, согласно которому формируются интеллигибельные виды. Когда же они сформированы, он формирует далее определение, разделение или составление, которые обозначаются посредством слов. Поэтому понятие, которое обозначает имя, есть определение, а высказывание обозначает составление и разделение, [произведенные] интеллектом. Следовательно, слова обозначают не сами интеллигибельные виды, но то, что формирует себе интеллект для суждения о внешних вещах.

Статья 3. Первичнее ли в нашем познании более универсальное?

1. Кажется, что более универсальное не есть более первичное в нашем интеллектуальном познании. Ведь более первичное и более известное по природе менее известно нам. Но универсальное более первично по природе, поскольку более первичное есть то, относительно чего нет обратного следования сущего[661]. Следовательно, универсальное — более позднее в познании нашего интеллекта.

2. Кроме того, сложное для нас первичнее простого. Но универсальное более просто. Следовательно, оно нам известно позже.

3. Кроме того, Философ говорит в первой [книге] «Физики»[662], что определяемое подпадает под наше познание раньше, чем части определения. Но более универсальное есть часть определения менее универсального, как, например, «животное» есть часть определения человека. Следовательно, универсальное известно нам позже.

4. Кроме того, мы переходим от действия к причинам и началам. Но универсальное есть некоторое начало. Следовательно, универсальное известно нам позже.

Но против: в первой [книге] «Физики» говорится, что надлежит переходить от универсального к единичному[663].

Отвечаю: следует сказать, что в познании нашего интеллекта надлежит рассмотреть две [вещи]. Во-первых, то, что интеллектуальное познание некоторым образом берет начало от чувственного. И поскольку чувство единично, интеллект же универсален, необходимо, чтобы познание единичного было бы известно нам раньше, чем познание универсального. Во-вторых, надлежит рассмотреть, что наш интеллект переходит от потенции к акту. Все же, что переходит от потенции к акту, раньше приходит к несовершенному акту, который есть среднее между потенцией и актом, чем к совершенному акту. Совершенный акт, к которому приходит интеллект, есть совершенное знание, посредством которого вещи познаются отчетливо и определенно. Несовершенный же акт есть несовершенное знание, посредством которого вещи познаются неотчетливо, в некоторой слитности; то же, что так познается, некоторым образом познается актуально, некоторым образом — в потенции. Поэтому Философ говорит в первой [книге] «Физики», что более смутное в первую очередь явно и ясно для нас[664], позже мы отчетливо познаем посредством различения начала и элементы. Очевидно же, что познать нечто, в чем содержится многое, без того, чтобы имелось понятие каждого из тех, что содержатся в нем, значит познать нечто в некоторой слитности. Уни-

версальное целое, в котором части содержатся в потенции, может быть познано так же, как и интегральное целое; и то и другое целое может быть познано в некоторой слитности, без того, чтобы отчетливо познавались части. Познавать же отчетливо то, что содержится в универсальном целом, значит иметь познание о менее общей вещи. Так, познать животное неотчетливо — значит познать животное, насколько оно есть животное, познать же животное отчетливо — значит познать животное, насколько оно есть животное разумное или неразумное, то есть познать человека или льва. Следовательно, нашему интеллекту раньше случается познать животное, чем познать человека. И тот же [довод используется], если мы соотносим нечто более универсальное с менее универсальным. Поскольку же чувство переходит от потенции к акту, как и интеллект, в чувствах познание происходит в том же порядке. Ибо, согласно чувству, мы судим раньше о более общем, чем о менее общем, — и согласно месту, и согласно времени. Согласно месту — когда нечто видится издали, то раньше понимается, что оно тело, чем что оно животное, и раньше, что оно животное, чем что оно человек, и раньше, что человек, чем что Сократ или Платон. Согласно же времени — поскольку ребенок прежде отличает человека от не человека, чем этого человека от того, и поэтому дети сначала называют всех мужчин отцами, потом же различают каждого, как говорится в первой [книге] «Физики»[665].

Основание этого очевидно. Ведь кто знает нечто неотчетливо, тот находится в потенции к познанию начала различения; так, тот, кто знает род, находится в потенции к тому, чтобы знать отличительный признак. И так ясно, что неотчетливое познание есть среднее между потенцией и актом. Следовательно, надо сказать, что познание единичного есть у нас раньше, чем познание универсального, коль скоро чувственное познание [раньше, чем] интеллектуальное познание. Но равным образом и согласно чувству, и согласно интеллекту, более общее познание раньше, чем менее общее познание.

1. Таким образом, относительно первого следует сказать, что универсальное может рассматриваться двояко. Одним способом — согласно которому природа универсального рассматривается одновременно как интенция универсальности. Поскольку интенция универсальности (то есть когда одно и то же имеет отношение ко многому) происходит из абстрагирования интеллекта, надлежит, чтобы, согласно этому способу, универсальное было бы позже. Поэтому и в первой [книге] «О душе» говорится, что «животное» есть либо ничто, либо последующее [по отношению к единичным животным][666]. Но согласно Платону, который полагал универсальное субсистирующим, универсальное было бы раньше, чем частное, которое, согласно этому, не существовало бы иначе, чем посредством причастности универсальным субсистенциям, которые называются идеями.

Другим способом [универсальное] может рассматриваться в отношении самой природы, то есть животности или человечности, как оно обнаруживается в частных [вещах]. И в этом случае следует сказать, что существует двойной порядок природы. Один — согласно пути возникновения и времени, согласно коему то, что несовершенно и [находится] в потенции, существует раньше. И, таким образом, более общее по природе раньше, что очевидно явствует из возникновения человека и животного; ведь раньше возникает животное, чем человек, как говорится в книге «О возникновении животных»[667]. Есть и другой порядок совершенства, или интенции, природы; так, акт просто раньше по природе, чем потенция, и совершенное раньше, чем несовершенное. И, таким образом, менее общее по природе есть ранее, чем более общее, как человек [раньше], чем животное, ведь интенция природы не состоит в возникновении животного, но направлена на возникновение человека.

2. Относительно второго следует сказать, что более общее универсальное соотносится с менее общим и как целое, и как часть. Как целое — согласно чему в более универсальном в потенции содержится не

только менее универсальное, но также другое; так, под животным [подразумевается] не только человек, но также конь. Как часть же — согласно чему менее общее содержит в себе не только более общее, но также другое; как «человек» — не только «живое существо», но и «разумное». Итак, следовательно, живое существо, рассматриваемое само по себе, в нашем познании ранее, чем человек, но человек в нашем познании ранее, чем «живое существо» как часть его понятия.

3. Относительно третьего следует сказать, что какая-либо часть может быть понимаема двояко. Одним способом — абсолютно, согласно тому, как она сама по себе, и так ничто не препятствует рассматривать части раньше, чем целое, как, например, камни [раньше], чем дом. Другим способом — согласно тому, что она есть часть целого, и в таком случае необходимо, чтобы мы познавали целое раньше, чем части; ведь мы раньше познаем дом неким смутным познанием, чем различаем его единичные части. Следовательно, надлежит сказать, что определяющее, рассмотренное абсолютно, известно раньше, чем определяемое, иначе определяемое не становилось бы известным посредством него. Но согласно тому, что оно часть определения, оно известно позже, ведь мы раньше познаем человека некоторым смутным знанием, чем можем различить все, что относится к понятию «человек».

4. Относительно четвертого следует сказать, что универсальное, согласно тому, что оно понимается с интенцией универсальности, есть некоторым образом начало познания, ведь интенция универсальности следует способу понимания, который есть [способ понимания] посредством абстрагирования. Но не является необходимым, чтобы все, что есть начало познания, было бы началом бытийствования, как то полагал Платон; иногда мы познаем причину благодаря действию и субстанцию благодаря акциденции. Поэтому универсальное, так понимаемое, согласно учению Аристотеля, не есть начало бытийствования, как и суб-

станция, что явствует из седьмой [книги] «Метафизики»[668]. Если же мы рассматриваем саму природу рода и вида, как она есть в единичных [вещах], то она имеет некоторым образом значение формального начала по отношению к единичным [вещам], ведь единичное существует из-за материи, понятие же вида берется из формы. Но природа рода соотносится с природой вида более как материальное начало, поскольку природа рода берется от того, что материально в вещи, понятие же вида — от того, что формально; так, понятие «живого существа» — от чувственного, понятие же «человека» — от интеллектуального. И потому предельная интенция природы есть [интенция] к виду, но не к индивиду и не к роду, поскольку форма есть цель возникновения, материя же существует из-за формы. Не следует, чтобы познание какой-либо причины или начала было бы у нас позже, поскольку иногда мы познаем неизвестное действие посредством чувственно постигаемой причины, иногда же наоборот[669].

Статья 4. Может ли наш интеллект познавать многое одновременно?

1. Кажется, что мы можем познавать многое одновременно. Ведь интеллект — сверх времени; но первое и последующее относится ко времени. Следовательно, интеллект познает различное не согласно первому и последующему, но одновременно.

2. Кроме того, ничто не препятствует различным, но не взаимоисключающим формам быть присущими одному и тому же одновременно, как, например, запах и цвет [присущи] яблоку. Но интеллигибельные виды не исключают друг друга. Следовательно, ничто не препятствует одному интеллекту быть актуальным одновременно по отношению к различным интеллигибельным видам, и, таким образом, он может познавать одновременно многое.

3. Кроме того, интеллект познает одновременно нечто целое, как, например, человека или дом. Но в

любом целом содержится множество частей. Следовательно, интеллект познает одновременно многое.

4. Кроме того, различие одного от другого может познаваться, только если схватывается и то и другое одновременно, как говорится в книге «О душе»[670], и то же рассуждение относится к сравнению одного с другим. Но наш интеллект познает различие одного с другим и их сходство. Следовательно, он познает одновременно многое.

Но против то, что сказано в книге «Топика»[671]: интеллектуальное познание (intelligere) относится только к одному, дискурсивное знание (scire) — ко многому.

Отвечаю: следует сказать, что интеллект может познавать многое как одно (per modum unius), но не как многое. Говорю же я «как одно» или «как многое», [имея в виду] посредством одного или многих интеллигибельных видов. Ведь модус любого действия следует форме, которая есть начало действий. Следовательно, всякий раз, когда интеллект может познавать [нечто] под одним видом, он может познавать одновременно, и отсюда следует, что Бог все видит одновременно, поскольку Он видит все посредством одного — Своей сущности. Всякий же раз, когда интеллект познает посредством различных видов, он познает не одновременно. И основание этого следующее: невозможно, чтобы тот же самый субъект приобретал совершенство одновременно благодаря многим формам одного рода, но разных видов, как невозможно, чтобы то же самое тело в том же самом отношении окрашивалось одновременно в различные цвета или оформлялось различными фигурами. Но все интеллигибельные виды — одного рода, поскольку они суть совершенства одной интеллектуальной потенции, даже если вещи, представляемые этими видами, относились бы к разным родам. Следовательно, невозможно, чтобы тот же самый интеллект одновременно приобретал совершенство благодаря различным интеллигибельным видам так, чтобы он актуально познавал различное.

1. Таким образом, относительно первого следует сказать, что интеллект сверх времени, которое есть

число движения телесных вещей. Но сама множественность интеллигибельных видов причиняет некое чередование интеллигибельных действий, согласно которому одно действие первичнее другого. И это чередование Августин называет временем, когда говорит, в комментариях на Книгу Бытия[672], что Бог движет духовные творения посредством времени (per tempus).

2. Относительно второго следует сказать, что не только противоположные формы не могут быть одновременно в одном субъекте, но некоторые формы того же вида, как ясно из приведенных примеров относительно цвета и фигур.

3. Относительно третьего следует сказать, что «части» могут пониматься двояко. Во-первых, в некотором смешении, как они суть в целом, и так они познаются через одну форму целого и одновременно. Во-вторых, [они могут познаваться] отдельным познанием, согласно чему каждая познается через свой вид и в таком случае не одновременно.

4. Относительно четвертого следует сказать, что, коль скоро интеллект познает различие одной и другой [вещи] или их сходство, он познает различие или сходство той и другой под видом самого сходства или различия; тем самым сказано, что он познает части под видом целого.

Статья 5. Познает ли наш интеллект посредством составления и отделения?

1. Кажется, что наш интеллект не познает посредством составления и разделения. Ведь составление и разделение относятся только ко многому. Но наш интеллект не может одновременно познавать многое. Следовательно, он не может познавать посредством составления и отделения.

2. Кроме того, со всяким составлением и отделением связано настоящее, прошедшее или будущее время. Но интеллект абстрагирует от времени, как и от других частных условий. Следовательно, ин-

теллект не познает посредством составления и разделения.

3. Кроме того, интеллект познает посредством уподобления вещи. Но в вещи нет никакого составления или разделения, ведь ничто не обнаруживается в вещи, кроме вещи[673], которая обозначается посредством субъекта и предиката, которые суть одно и то же, если составление верно; ведь человек поистине есть то, что есть животное. Следовательно, интеллект не составляет и не разделяет.

Но против: слова обозначают понятия интеллекта, как говорит Философ в первой [книге] «Об истолковании»[674]. Но в словах есть составление и разделение, что явствует из утвердительных и отрицательных высказываний. Следовательно, интеллект составляет и разделяет.

Отвечаю: следует сказать, что человеческий интеллект с необходимостью имеет познание посредством составления и разделения. Ведь когда человеческий интеллект переходит от потенции к акту, он имеет некоторое подобие со становящимися вещами, которые не обладают своим совершенством с самого начала, но приобретают его постепенно. И схожим образом человеческий интеллект не сразу, в первом схватывании, получает совершенное познание вещи, но сначала понимает о ней нечто — чтойность самой вещи, которая есть первый и собственный объект интеллекта, а затем познает особенности, акциденции и отношения, сопутствующие сущности вещи. И согласно этому ему необходимо составлять одно схватывание с другим или разделять их и переходить от одного составления или разделения к другому, то есть рассуждать. Божественный же и ангельский интеллекты относятся к неразрушимым вещам, которые сразу изначально обладают своим полным совершенством. Поэтому Божественный и ангельский интеллекты сразу и совершенно обладают полным познанием вещи, так что при познании чтойности вещи они сразу познают о вещи все, что мы можем познать посредством составления, разделения и рассуждения. И по-

этому человеческий интеллект познает посредством составления и разделения, как и посредством рассуждения. Божественный же и ангельский интеллекты познают некоторое составление, разделение и рассуждение не посредством составления, разделения и рассуждения, но посредством простого познания чтойности вещи.

1. Таким образом, относительно первого следует сказать, что составление и разделение интеллекта существуют согласно некоторому различию или соотношению. Поэтому интеллект познает многое посредством составления и разделения, познавая различия или соотношения вещей.

2. Относительно второго следует сказать, что хотя интеллект абстрагирует от чувственных образов, однако он не познает актуально иначе, как посредством обращения к чувственным образам, как было сказано выше. И той своей частью, которая обращается к чувственным образам, интеллект связан со временем.

3. Относительно третьего следует сказать, что подобие вещи воспринимается в интеллекте сообразно с интеллектом, но не сообразно с вещью. Поэтому интеллект относится к составлению и разделению как к чему-то относящемуся к вещи; однако в вещи дело обстоит не таким же образом, как в интеллекте. Ведь собственный объект человеческого интеллекта есть чтойность материальной вещи, которая подпадает под чувство и воображение. Но обнаруживается двойная составленность в материальной вещи. Первая — формы и материи, и ей соответствует составление, осуществляемое интеллектом, когда универсальное целое получает предикат от его части; ведь род берется от общей материи, отличительный признак — от формы, частное же — от индивидуальной материи. Вторая составленность — акциденций с субъектом, и этой реальной составленности соответствует составление, осуществляемое интеллектом, когда акциденция предицируется субъекту, как когда говорится, что «человек есть белый». Однако составление, [осуществляемое] интеллектом, отлично от составленности вещи,

ведь то, что составлено в вещи, различно; составление же интеллекта есть знак идентичности того, что составляются. Ведь интеллект составляет [слова] не так, что говорят: «человек есть белизна», но говорят: «человек есть белый», то есть «имеющий белизну». Субъект же один и тот же, то есть «человек» и «имеющий белизну». И то же верно относительно составленности формы и материи, ведь «живое существо» обозначает то, что имеет чувственную природу, «разумное» же — то, что имеет интеллектуальную природу, «человек» же имеет и то и другое, Сократ же имеет все это вместе с индивидуальной материей; и в соответствии с этой идентичностью понятия наш интеллект составляет одно с другим посредством предицирования.

Статья 6. Может ли интеллект быть ложным?

1. Кажется, что интеллект может быть ложным. Ведь говорит Философ в шестой [книге] «Метафизики»[675], что истинное и ложное — в разуме. Но разум и интеллект — то же самое, как сказано выше[676]. Следовательно, ложность есть в интеллекте.

2. Кроме того, мнение и рассуждение относятся к интеллекту. Но и в том и в другом находится ложность. Следовательно, ложность есть в интеллекте.

3. Кроме того, грех находится в интеллектуальной части [души]. Но грех связан с ложностью, ведь те, кто совершает злое, заблуждаются, как сказано в Притчах[677]. Следовательно, ложность может быть в интеллекте.

Но против то, что говорит Августин в «Книге 83 вопросов»[678], что всякий, кто заблуждается, не понимает того, в чем он заблуждается. И Философ говорит в книге «О душе»[679], что интеллект всегда правилен.

Отвечаю: следует сказать, что Философ в третьей [книге] «О душе» сравнивает в этом отношении интеллект и чувство[680]. Чувство не заблуждается отно-

сительно надлежащего объекта, как, например, зрение относительно цвета, разве что акцидентально, из-за препятствия, случившегося из-за органа, как если вкус больного лихорадкой судит о сладком как о горьком из-за того, что язык заполнен больным гумором. Относительно же общего чувственно постигаемого чувство заблуждается, как в суждении о величине или фигуре, например когда судит, что Солнце, которое тем не менее больше Земли, размером с монетку. И гораздо более оно заблуждается относительно того, что чувственно постигается акцидентальным образом, например когда судит, что желчь есть мед, из-за сходства цвета. И основание этого очевидно. Ведь каждая способность как таковая сущностно упорядочивается к надлежащему объекту. Но с такого рода [объектами] дело обстоит всегда одним и тем же образом. Поэтому, пока способность сохраняется, она не лишается суждения относительно надлежащего объекта. Надлежащий же объект интеллекта — чтойность вещи. Поэтому относительно чтойности вещи, собственно говоря, интеллект не заблуждается. Но относительно обстоятельств сущности, или чтойности, вещи интеллект может заблуждаться, когда одно он относит к другому, или составляя, или отделяя, или производя рассуждение. Поэтому и он не может заблуждаться относительно тех положений, которые тотчас же познаются, как только познана чтойность их терминов, как происходит в случае первых начал, из которых выводится непогрешимость истины относительно заключений, соответствующая научной точности.

Однако акцидентально случается ошибаться интеллекту относительно «того, что есть» [чтойности] в составных вещах; не из-за органа, поскольку интеллект не является способностью, использующей орган, но из-за составности, привходящей к определению, когда или определение одной вещи ложно для другой, как определение круга для треугольника, или некое определение само по себе ложно, подразумевая невозможную составность, например если «животное

разумное крылатое» понимается как определение некоторой вещи. Поэтому в вещах простых, в определение которых не может привходить составность, мы или не можем заблуждаться, или же полностью лишены [какого либо познания], не получив [чтойности вещи], как говорится в девятой [книге] «Метафизики».

1. Таким образом, относительно первого следует сказать: Философ говорит, что ложность есть в уме, относительно составления или разделения.

2. И сходное следует сказать относительно второго, о мнении и рассуждении.

3. И [сходное следует сказать] относительно третьего, о заблуждении грешащего, которое состоит в приложении [рассуждения] к желаемому. Но при абсолютном рассмотрении чтойности вещи и того, что познается благодаря ей, интеллект никогда не заблуждается. И так говорили авторитеты в приведенном против.

Статья 7. Может ли один [человек] познавать одну и ту же вещь лучше, чем другой?

1. Кажется, что один [человек] не может познавать одну и ту же вещь лучше другого. Ведь говорит Августин в «Книге 83 вопросов»[681]: если некто познает некую вещь иначе, чем она есть, он ее не познает. Поэтому не следует сомневаться, что есть совершенное познание (intelligentia), превосходнее которого быть не может; и поэтому познание любой вещи не происходит бесконечно; и не может некто познавать ее более, чем другой.

2. Кроме того, интеллект является истинным, когда он познает. Истина же, поскольку она есть некое соответствие интеллекта и вещи, не принимает бóльшую или меньшую степень, ведь нечто называется «более и менее соответствующим» ненадлежащим образом. Следовательно, не говорится [надлежащим образом], что нечто познается в большей или меньшей степени.

3. Кроме того, интеллект есть то, что является наиболее формальным в человеке. Но различие формы

причиняет различие вида. Если же один человек познавал бы более другого, то, наверное, они не относились бы к одному виду.

Но против: обнаруживается из опыта, что один познает более глубоко, чем другой; так, например, тот, кто может возвести некое заключение к первым началам и первым причинам, более глубоко познает, чем тот, кто может возвести их к ближайшим причинам.

Отвечаю. Следует сказать: то, что некто может познавать ту же самую вещь в большей степени, чем другой, можно понимать двояко. Во-первых, так, что действие познания более определено из части познанной вещи. И в таком случае не может один познавать ту же самую вещь более, чем другой, поскольку если он познавал бы, что она иная, чем есть, — или лучше, или хуже, — то он ошибался бы и не познавал, как доказывает Августин. Во-вторых, можно понимать так, что акт познания определен из части познающего. И в таком случае один может познавать ту же самую вещь лучше, чем другой, поскольку он обладает лучшей способностью в познании; подобно тому как лучше видит посредством телесного зрения некую вещь тот, кто обладает более совершенной способностью и в ком зрительная способность более совершенна. Относительно интеллекта это случается двояко. Во-первых, из части самого интеллекта, который более совершенен. Ведь ясно, что насколько тело имеет лучшее расположение, настолько уделяется (sortiri) [ему] лучшая душа, что очевидно относительно тех [людей], которые различны по виду[682]. Основание этого в том, что акт и форма воспринимаются материей согласно воспринимающей способности материи. Поэтому, когда среди людей некие имеют лучше расположенное тело, они наделяются душой с большей способностью в познании, поэтому говорится во второй [книге] «О душе»: мы видим, что мягкие плотью хорошо одарены умом[683]. Во-вторых, это случается из части низших способностей, в которых интеллект нуждается для своего действия. Ведь те, в ком лучше располо-

жены способности воображения, когитации и памяти, лучше расположены к познанию.

1. Таким образом, относительно первого ясно разрешение из сказанного, а также относительно второго, ведь истина интеллекта состоит в том, что вещь познается так, как она есть.

2. Относительно третьего следует сказать, что различие формы, которое происходит только из различной расположенности материи, приводит к различию не по виду, но только нумерическому; ведь существуют различные формы различных индивидов согласно материи, создающей различие (materia diversificata).

Статья 8. Познает ли наш интеллект неделимое прежде, чем делимое?

1. Кажется, что наш интеллект познает неделимое прежде, чем делимое. Ведь говорит Философ в первой [книге] «Физики»[684], что мы познаем и знаем исходя из познания начал и элементов. Но неделимое — начало и элемент делимого. Следовательно, нам известно неделимое прежде, чем делимое.

2. Кроме того, то, что полагается в определение чего-либо, познается нами прежде всего, поскольку определение состоит из более первичного и известного, как говорится в шестой [книге] «Топики»[685]. Но неделимое полагается в определение делимого; так, например, линия, согласно Евклиду, есть длина без ширины, пределами которой являются две точки. И единица полагается в определение числа, поскольку число есть множество, измеренное посредством единого, как говорится в десятой [книге] «Метафизики»[686]. Следовательно, наш интеллект познает неделимое прежде, чем делимое.

3. Кроме того, подобное познается подобным. Но неделимое подобно интеллекту более, чем делимое, поскольку интеллект прост, как говорится в третьей [книге] «О душе». Следовательно, наш интеллект прежде познает неделимое[687].

Но против то, что говорится в третьей [книге] «О душе»[688], что неделимое показывается как лишен-

ность. Но лишенность познается позднее, а следовательно, и неделимое.

Отвечаю: следует сказать, что объект нашего интеллекта в настоящем состоянии [земной жизни] есть чтойность материальной вещи, которую он абстрагирует от фантасмов, как ясно из прежде сказанного[689]. И поскольку прежде и сущностно познаваемое познавательной способностью есть надлежащий ей объект, можно рассмотреть, в каком порядке познается нами неделимое, исходя из его отношения к такого рода чтойности. Ведь «неделимое» говорится трояко, как сказано в третьей [книге] «О душе»[690]. Во-первых, подобно тому, как протяженность неделима, поскольку она неделима актуально, хотя делима потенциально. И такого рода неделимое познано нами прежде, чем его деление на части, поскольку смутное познание первичнее, чем отчетливое, как сказано[691]. Во-вторых, неделимое сказывается относительно вида; так, понятие «человек» некоторым образом неделимо. И в этом случае неделимое познано раньше, чем деление на части понятия, как сказано выше, и опять-таки прежде, чем интеллект составляет и отделяет, утверждая или отрицая, и основание этого в том, что двоякое неделимое такого рода интеллект познает само по себе, как надлежащий объект. В-третьих, неделимое говорит о том, что всецело неделимо, как точка и единица, не делимые ни актуально, ни потенциально. И такого рода неделимое познается прежде, посредством привации делимого. Поэтому точка определяется негативно — «не имеющее частей», и сходным образом понятие единицы — «то, что неделимо», как говорится в десятой [книге] «Метафизики»[692]. И основание этого в том, что такое неделимое имеет некоторую противоположность телесной вещи, чтойность которой интеллект воспринимает первично и сущностно. Если же наш интеллект познавал бы через причастность неделимым отделенным [идеям], как полагали платоники, последовало бы, что такого рода неделимое было бы познанным первично, поскольку, согласно платоникам, вещи причастны прежде всего первичному.

1. Таким образом, относительно первого следует сказать, что при восприятии науки начала и элементы первичны не всегда, поскольку иногда мы переходим от чувственно постижимых действий к познанию интеллигибельных начал и причин. Но в совершенной науке знание действий всегда зависит от познания начал и элементов, поскольку, как говорит там же Философ, мы считаем себя знающими, когда можем возвести сотворенное из начал (principiata) к началам.

2. Относительно второго следует сказать, что точка не полагается в определение линии вообще, ведь ясно, что в бесконечной линии или даже в окружности точка содержится только потенциально. Но Евклид определяет прямую конечную линию и потому полагает точку как предел в определение того, что имеет предел. Единица же есть мера числа и поэтому полагается в определение измеренного числа. Однако не она полагается в определение делимого, но, скорее, наоборот.

3. Относительно третьего следует сказать, что подобие, посредством которого мы познаем, есть вид познанного в познающем. И поэтому нечто познано первичным образом не согласно подобию [его] природы с познавательной способностью, но благодаря склонности [познавательной способности] к некоторому объекту, иначе зрение могло бы познавать слышимое, а не цвет.

Вопрос 86. О том, что наш интеллект познает в материальных вещах.

Далее следует рассмотреть, что наш интеллект познает в материальных вещах. И относительно этого ставится четыре вопроса:

1. Познает ли [наш интеллект] единичное?
2. Познает ли он бесконечное?
3. Познает ли он контингентное?
4. Познает ли он будущее?

Статья 1. Познает ли наш интеллект единичное в материальных вещах?

1. Кажется, что наш интеллект познает единичное. Ведь тот, кто познает составное, познает и части составного (extrema). Но наш интеллект познает такое составное: «Сократ есть человек», ведь относительно него он может составить суждение. Следовательно, наш интеллект познает то простое, что есть Сократ.

2. Кроме того, практический интеллект направляет к действию. Но действия осуществляются относительно единичного. Следовательно, он познает единичное.

3. Кроме того, наш интеллект познает сам себя. Но он сам есть нечто единичное, иначе он не обладал бы неким действием, действиями же обладают единичные [вещи]. Следовательно, наш интеллект познает единичное.

4. Кроме того, то, что может низшая способность, может и высшая. Но чувство познает единичное, следовательно, и интеллект, и в гораздо большей степени.

Но против то, что говорит Философ в первой [книге] «Физики»[693], что универсальное известно благодаря разуму, единичное же — благодаря чувству.

Отвечаю: следует сказать, что наш интеллект не может познавать единичное в материальных вещах прямо и первичным образом. Основание этого в том, что начало единичности в материальных вещах — индивидуальная материя; наш же интеллект, как сказано выше[694], познает, абстрагируя интеллигибельные виды от такого рода материи. То же, что абстрагируется от индивидуальной материи, есть универсальное. Поэтому наш интеллект прямо познает только универсалии. Но непрямо и как бы посредством некоторой рефлексии он может познавать единичное, поскольку, как выше сказано[695], даже после того, как он абстрагировал интеллигибельные виды, он не может актуально познавать посредством их без обраще-

ния к фантасмам, в которых он познает интеллигибельные виды, как говорится в третьей [книге] «О душе». Таким образом, он прямо познает само универсальное посредством интеллигибельных видов, но непрямо — единичное, к которому относятся фантасмы. И таким способом он формирует это положение — «Сократ есть человек».

1. Отсюда ясно разрешение первого.

2. Относительно второго следует сказать, что выбор частных объектов действия есть как бы заключение силлогизма практического интеллекта, как говорится в седьмой [книге] «Никомаховой этики». Но из универсального положения нельзя прямо вывести единичное иначе, как посредством принятия некоторого единичного положения. Поэтому универсальное понятие не приводит в движение практический интеллект иначе, как посредством частного схватывания, [осуществляемого] чувственной частью, как говорится в третьей [книге] «О душе»[696].

3. Относительно третьего следует сказать, что единичное противоречит интеллигибельности не коль скоро оно единичное, а коль скоро материальное, поскольку нечто познается только нематериальным образом. И поэтому, если есть нечто единичное нематериальное, каков интеллект, единичность не противоречит его интеллигибельности.

4. Относительно четвертого следует сказать, что высшая способность может то, что может низшая, но более превосходным образом. Поэтому то, что чувство познает материально и конкретно (то есть прямым познанием единичного), то интеллект познает нематериально и абстрактно (то есть познанием универсального).

Статья 2. Познает ли наш интеллект бесконечное в материальных вещах?

1. Кажется, что наш интеллект может познавать бесконечное. Ведь Бог превосходит всякое бесконечное. Но наш интеллект может познавать Бога, как

сказано выше[697]. Следовательно, он может познавать всякое другое бесконечное в гораздо большей степени.

2. Кроме того, нашему интеллекту по природе присуще познавать роды и виды, но существуют бесконечные виды некоторых родов, как числа, пропорции и фигуры. Следовательно, наш интеллект может познавать бесконечное.

3. Кроме того, если бы одно тело не препятствовало другому существовать в том же самом месте, то ничего бы не мешало существовать бесконечному числу тел в одном месте. Но один интеллигибельный вид не мешает другому существовать одновременно в том же интеллекте, случается же знать многое хабитуальным образом[698]. Следовательно, ничто не мешает нашему интеллекту хабитуально обладать знанием бесконечного.

4. Кроме того, поскольку интеллект не является способностью телесной материи, как сказано выше[699], то он, как кажется, есть бесконечная способность. Но бесконечная способность может распространяться на бесконечное. Следовательно, наш интеллект может познавать бесконечное.

Но против то, что говорится в первой [книге] «Физики»[700], что бесконечное, как таковое, непознаваемо.

Отвечаю. Следует сказать: поскольку способность пропорциональна своему объекту, то интеллекту надлежит относиться к бесконечному таким образом, которым он относится к своему объекту — чтойности материальной вещи. Однако в материальных вещах бесконечное находится не актуально, но только потенциально, в соответствии с чем нечто одно следует за другим, как говорится в третьей [книге] «Физики»[701]. И поэтому в нашем интеллекте находится потенциально бесконечное, а именно в восприятии чего-то одного после другого, поскольку никогда наш интеллект не познает настолько, чтобы мог познавать многое. Но актуально или хабитуально наш интеллект не может познавать бесконечное. Актуально [не может познавать бесконечное], поскольку наш интеллект не может познавать актуально одновременно

[многое], кроме того, что он познает посредством одного вида. Бесконечное же не имеет одного вида, иначе оно имело бы смысл целого и совершенного. И поэтому оно не может быть познано иначе, как при восприятии части после части, как ясно из ее определения в третьей [книге] «Физики»[702], ведь бесконечное есть то, при восприятии числа которого всегда можно воспринять нечто сверх того. И, таким образом, бесконечное не может быть познано актуально, если не исчислить все его части, что невозможно.

И на том же основании мы не можем познать бесконечное хабитуально, ибо хабитуальное познание в нас причиняется актуальным рассмотрением, ведь, познавая, мы образуем [навык] знания, как говорится во второй [книге] «Этики». Поэтому мы не можем иметь навык относительно бесконечного с отчетливым познанием иначе, как если бы мы рассмотрели все бесконечное, исчислив его согласно последовательности познания, что невозможно. И, таким образом, ни актуально, ни хабитуально наш интеллект не может познать бесконечное, но только потенциально, как сказано выше.

1. Таким образом, относительно первого следует сказать, что Бог зовется бесконечным как форма, которая не определена некоторой материей, как сказано выше[703]; среди же материальных вещей нечто зовется бесконечным из-за лишенности формального определения. И поскольку форма сама по себе известна, материя же без формы неизвестна, то бесконечное материальное само по себе неизвестно. Бесконечное же формальное, то есть Бог, известно само по себе, но неизвестно нам из-за недостаточности нашего интеллекта, который в состоянии настоящей жизни обладает способностью к познанию материального. И поэтому в настоящем мы не можем познать Бога иначе, как по материальным действиям. В будущей [жизни] недостаточность нашего интеллекта устранится благодаря прославлению, и тогда мы сможем видеть Бога в Его сущности, хотя и не охватывать [полностью].

2. Относительно второго следует сказать, что наш интеллект по природе познает виды посредством аб-

страгирования от фантасмов. И поэтому он не может ни актуально, ни хабитуально познать те виды чисел и фигур, которых нет в воображении, иначе как в роде или в универсальных началах, что является потенциальным и неотчетливым познанием.

3. Относительно третьего следует сказать: если бы два тела (или много тел) были в одном месте, то не надлежало бы, чтобы они последовательно занимали место так, чтобы находящиеся в этом месте (locata) исчислялись посредством самой последовательности занятия. Но интеллигибельные виды последовательно входят в наш интеллект, поскольку многое актуально не познается в одно время. И поэтому надлежит быть в нашем интеллекте исчисленным, а не бесконечным видам.

4. Относительно четвертого следует сказать: каким образом наш интеллект обладает бесконечной способностью, таким же образом он познает бесконечное. Его же способность бесконечна согласно тому, что она не определена телесной материей. И он познает универсальное, абстрагированное от индивидуальной материи, а следовательно, не заканчивается на некотором индивиде, но, рассматриваемый как таковой, распространяется на бесконечные индивиды.

Статья 3. Познает ли наш интеллект в материальных вещах контингентное?

1. Кажется, что интеллект не познает контингентное, поскольку, как говорится в шестой [книге] «Этики»[704], интеллект, мудрость и наука относятся не к контингентному, но к необходимому.

2. Кроме того, как говорится в четвертой [книге] «Физики»[705], то, что иногда есть, а иногда не есть, измеряется временем. Но интеллект абстрагирует от времени, как и от других материальных условий. Поскольку же к собственно контингентному относится то, что иногда есть, а иногда не есть, то, как кажется, контингентное не познается интеллектом.

Но против: всякая наука в интеллекте. Но существуют некоторые науки о контингентном, как, напри-

мер, моральные науки, которые о человеческих действиях, подчиненных свободному произволению, а также естественные науки, в той части, которая учит о порождаемом и разрушаемом. Следовательно, интеллект познает контингентное.

Отвечаю: следует сказать, что контингентное можно рассматривать двояко. Во-первых, согласно тому, что оно — контингентное. Во-вторых, согласно тому, что в нем находится нечто необходимое, ведь ничто не есть настолько контингентное, чтобы не иметь в себе нечто необходимое. Так, то, что «Сократ бежит», само по себе есть нечто контингентное, однако свойство бежать необходимо для движения, ведь необходимо, что Сократ движется, если он бежит. Но нечто контингентное — из материальной части, поскольку контингентное есть то, что может быть и не быть; возможность же относится к материи. Необходимость же следует смыслу формы, поскольку то, что следует форме, присуще [чему-либо] по необходимости. Материя же есть начало индивидуации; универсальное понятие воспринимается согласно абстрагированию формы от частной материи. Но сказано выше, что интеллект сам по себе и прямым образом относится к универсальному, а чувство — к единичному, к которому интеллект относится некоторым непрямым образом, как сказано выше[706]. Таким образом, контингентное как таковое познается прямо — чувством, непрямо же — интеллектом, а универсальный и необходимый смысл контингентного познается интеллектом. Поэтому относительно универсального смысла того, что познано,— все знание о необходимом, относительно же самой вещи существует некоторое знание о необходимом, некоторое же о контингентном.

И из этого ясно разрешение возражений.

Статья 4. Может ли наш интеллект знать будущее относительно материальных вещей?

1. Кажется, что наш интеллект знает будущее. Ведь наш интеллект познает посредством интеллигибельных видов, абстрагированных от «здесь и теперь», и, таким

образом, он относится безразлично ко всякому времени. Но он может познавать настоящие [вещи]. Следовательно, он может познавать и будущие.

2. Кроме того, когда человек лишается чувств, он может познавать будущее, как ясно из [случаев] сновидцев и безумцев. Но когда он лишается чувств, он более полон сил относительно интеллекта. Следовательно, интеллект как таковой познает будущее.

3. Кроме того, интеллектуальное познание человека более действенно, нежели любое познание животных. Но некоторые животные познают нечто будущее, так, например, молодая ворона часто предвещает, громко каркая, что скоро будет дождь. Следовательно, человеческий интеллект гораздо в большей степени может познавать будущее.

Но против то, что говорится в Екклесиасте[707]: многая скорбь человека, который не знает прошлое и будущее не может знать ни через какого вестника.

Отвечаю: следует сказать, что относительно познания будущего следует провести различение таким же образом, как и относительно познания контингентного. Ведь сами будущие [вещи], что подпадают под время, суть единичные, которые человеческий интеллект не познает иначе, как посредством рефлексии, как выше сказано[708]. Смыслы же будущих [вещей] могут быть универсальными и воспринимаемыми интеллектом, и относительно них могут быть знания.

Однако, говоря вообще о познании будущего, следует знать, что будущее может быть познано двояко: во-первых, само по себе, во-вторых, в своих причинах. Само по себе некое будущее может быть познано только Богом, для Которого является настоящим и то, что в ходе вещей является будущим, коль скоро Его вечное созерцание распространяется на весь ход времени, как было сказано выше, когда дело шло о Божественном знании[709]. Но как будущее существует в своих причинах, может быть познано даже нами. И если нечто в своих причинах существует так, что из них оно происходило бы с необходимостью, то оно познается с научной достоверностью; так астроном предсказывает буду-

щее затмение. Если же оно в своих причинах существует так, что оно происходило бы из них в большинстве случаев, то оно может познаваться с некоторой более или менее точной догадкой, согласно тому, что причины более или менее склонны вызывать действие.

1. Таким образом, относительно первого следует сказать, что этот аргумент имеет силу относительно познания, которое случается по универсальным смыслам причин, из которых будущее может быть познано согласно порядку, [в котором] действие [находится] в отношении причины.

2. Относительно второго следует сказать, как Августин говорит в двенадцатой [книге] «Исповеди»[710], что душа имеет некую силу оракула, что из своей природы может познавать будущее и поэтому, когда отвлекается от телесных чувств и некоторым образом обращается к себе самой, становится причастной знанию будущего. И это мнение было бы резонным, если положим, что душа воспринимала бы познание вещей согласно причастности идеям, как полагали платоники, поскольку если душа из своей природы познавала бы универсальные причины всех действий, но получала препятствие из-за [связи] с телом, поэтому если она отвлекалась от телесных чувств, то познавала будущее.

Но поскольку этот способ познания несвойственен по природе нашему интеллекту, а скорее следует ему воспринимать познание от чувств, то не соответствует природе души познавать будущее, устранившись от чувств, а скорее благодаря впечатлениям от некоторых причин, высших духовных и телесных. Духовных же — когда в силу Божественного послания ангелов иллюминируется наш интеллект и фантасмы направляются на познание некоторого будущего или же когда из-за деяния демонов происходит некоторое движение в воображении к предсказанию некоторого будущего, которое знают демоны, как сказано выше[711]. Такого рода впечатления от духовных причин наша душа способна по природе воспринимать, когда она устраняется от чувств, поскольку посредством этого она становится более близкой духовным субстанциям

и более свободной от внешних беспокойств. Происходит это и из-за впечатлений от высших телесных причин. Ведь ясно, что высшие тела оказывают влияние на низшие. Поэтому, коль скоро чувственные способности суть акты телесных органов, следует, что из-за впечатлений от небесных тел некоторым образом изменяется воображение. Поэтому, коль скоро небесные тела суть причины многого будущего, в воображении возникают некие знаки этого будущего. Эти же знаки воспринимаются ночью сновидцами более, чем днем бодрствующими, поскольку, как говорится в книге «О сне и бодрствовании»[712], [впечатления], полученные днем, быстрее рассеиваются; кроме того, ночной воздух лишен возмущений, поскольку ночью более тихо. И в теле они делают ощущения видимыми во сне, поскольку малые внутренние движения более ощущаются спящими, чем бодрствующими. Эти же движения создают фантасмы, из которых предвидится будущее.

3. Относительно третьего следует сказать, что животные не имеют чего-либо превышающего воображение, что упорядочивало бы фантасмы (наподобие того как человек имеет разум), и поэтому воображение животных всецело следует впечатлениям от небесных тел. И поэтому из движений таких животных можно познать некое будущее, как дождь и другое такого рода, в большей степени, чем из движений человека, совершаемых по решению разума. Поэтому Философ говорит в книге «О сне и бодрствовании», что некие наиболее неразумные [люди] наиболее обладают предвидением, ведь их интеллигенция не охвачена заботой, но пустынна и свободна от всего и движима, будучи ведомой движущим.

Вопрос 87. Каким образом познающая душа познает саму себя и то, что есть в ней?

Далее следует рассмотреть, каким образом познающая душа познает саму себя и то, что есть в ней. И относительно этого задается четыре вопроса:

1. Познает ли она себя посредством своей сущности?

2. Каким образом она познает существующие в ней навыки?

3. Каким образом интеллект познает собственное действие?

4. Каким образом он познает действие воли?

Статья 1. Познает ли себя познающая душа посредством своей сущности?

1. Кажется, что познающая душа познает себя посредством своей сущности. Ведь Августин говорит в девятой [книге] «О Троице»[713], что «ум (mens) познает сам себя посредством себя самого, потому что он нетелесен».

2. Кроме того, ангел и человеческая душа относятся к роду познающей субстанции. Но ангел познает самого себя посредством своей сущности, а следовательно, и человеческая душа.

3. Кроме того, в тех [сущих], которые существуют без материи, интеллект и то, что познается, суть одно и то же, как говорится в третьей [книге] «О душе»[714]. Но человеческий ум существует без материи, ведь он не есть акт какого-либо тела, как было сказано выше[715]. Следовательно, и в человеческом уме интеллект и то, что познается, суть одно и то же. Следовательно, он познает сам себя посредством своей сущности.

Но против: в третьей [книге] «О душе» говорится, что «интеллект познает сам себя так же, как и другое»[716]. Но другое он познает не посредством сущности, а посредством подобий. Следовательно, и себя он не познает посредством своей сущности.

Отвечаю: следует сказать, что всякое [сущее] познаваемо согласно тому, что оно актуально, а не согласно тому, что оно потенциально, как говорится в девятой [книге] «Метафизики»: нечто, которое подпадает под познание, есть сущее и истинное постольку, поскольку оно актуально. И это с очевидностью явствует в [области] чувственных вещей, ведь зрение

воспринимает не потенциально окрашенное, а только актуально окрашенное. И схожим образом ясно, что интеллект, коль скоро он является познающим материальные вещи, познает только то, что есть актуально, и поэтому он познает первую материю только согласно пропорции к форме, как говорится в первой [книге] «Физики». Поэтому и в [области] нематериальных субстанций как каждая из них существует актуально посредством своей сущности, так же она умопостигаема по своей сущности. Следовательно, сущность Бога, которая есть чистый и совершенный акт, сама по себе умопостигаема просто и совершенно. Поэтому Бог познает посредством своей сущности не только Самого Себя, но и все другое. Сущность же ангела, хотя и относится к роду умопостигаемого как акт, но не как чистый и совершенный акт. Поэтому акт своего познания они не полностью осуществляют посредством своей сущности, ведь хотя ангел и познает себя посредством своей сущности, однако он может познать посредством своей сущности не все и познает отличное от себя посредством его подобий. Человеческий же интеллект относится к роду умопостигаемых вещей как только потенциально сущее (подобно тому как первая материя относится к роду чувственных вещей [как потенциально сущее]), поэтому он называется возможностным. Следовательно, рассмотренный в своей сущности, он представляет собой познающую потенцию. Поэтому он имеет из себя самого способность к тому, чтобы познавать, но не к тому, чтобы быть познанным иначе, чем согласно тому, что он становится актуальным. Так же и платоники ставили порядок умопостигаемых сущих выше порядка интеллекта, поскольку интеллект познает только посредством причастности умопостигаемому; ведь, согласно им, то, что причастно, ниже того, чему оно причастно. Следовательно, если человеческий интеллект становился бы актуальным посредством причастности отделенным умопостигаемым формам, как полагали платоники, то посредством такого рода причастности нетелесным вещам человеческий интеллект

познавал бы самого себя. Но поскольку для нашего интеллекта, согласно положению настоящей жизни, присуще созерцать материальные и чувственные [вещи], как было сказано выше[717], то следует, чтобы наш интеллект познавал сам себя таким образом — согласно тому, что он становится актуальным благодаря видам, абстрагированным от чувственных [вещей] действующим интеллектом, который есть акт самого умопостигаемого, а посредством этого и акт возможностного интеллекта. Следовательно, наш интеллект познает себя не посредством своей сущности, а посредством своего акта.

И это [происходит] двояким образом. Одним образом — частным, согласно которому Сократ или Платон воспринимают себя как имеющих познающую душу благодаря тому, что они воспринимают себя как познающих. Иным образом — общим, согласно тому, что мы усматриваем природу человеческого ума [исходя] из действия интеллекта. Ведь истинно, что способность выносить суждения (iudicium) и действенность того познания, посредством которого мы познаем природу души, подобают нам согласно произведенности света нашего интеллекта от Божественной истины, в которой содержатся понятия (rationes) всех вещей, как было сказано выше[718]. Поэтому и Августин говорит в девятой [книге] «О Троице»[719]: «Мы усматриваем незыблемую истину, из которой, насколько можем, совершенно определяем не то, каков ум какого-либо человека, а то, каков он должен быть согласно вечным понятиям». Но существует различие между этими двумя знаниями. Для того чтобы иметь первое знание об уме, достаточно самого присутствия ума, то есть изначального действия, из которого ум воспринимает сам себя. И поэтому говорят, что он познает себя посредством своего присутствия. Для того же, чтобы иметь второе знание об уме, недостаточно его присутствия, но требуется тщательное и точное исследование. И поэтому многие не ведают природы души и многие заблуждались относительно природы души. Поэтому Августин говорит

в десятой [книге] «О Троице»[720] о таком исследовании ума: «Ум не требует познавать (cernere) его как нечто отсутствующее, но требует распознавать (discernere) его в своем присутствии», то есть познавать его отличие от других вещей, то есть — познавать его чтойность и природу.

1. Итак, относительно первого следует сказать, что ум познает самого себя посредством самого себя, поскольку в конце концов приходит к познанию себя самого, хотя и посредством своего акта, ведь он сам есть то, что познается, поскольку сам себя любит, как добавляется там же. Ведь нечто может быть названо само по себе известным двояким образом: или потому, что знание о нем достигается без посредства чего-либо иного,— так первые начала называются известными сами по себе; или потому, что оно не является умопостигаемым акцидентальным образом, подобно тому как цвет видим сам по себе, субстанция же — акцидентальным образом.

2. Относительно второго следует сказать, что сущность ангела есть как бы актуальное в роде умопостигаемого, и поэтому он рассматривается и как познание, и как познанное. Поэтому схватывает свою сущность посредством ее самой ангел, но не человеческий интеллект, который или полностью находится в потенции по отношению к умопостигаемому, как возможностный интеллект, или, как действующий интеллект, в акте по отношению к умопостигаемому, которое абстрагируется от фантасмов.

3. Относительно третьего следует сказать, что эти слова Философа полностью истинны по отношению ко всякому интеллекту. Ведь как чувство в актуальном состоянии является чувственно постигаемым благодаря уподоблению чувственно постигаемым [видам], которые являются формой чувства в актуальном состоянии, так и интеллект в актуальном состоянии является актуально познанным благодаря уподоблению познаваемому, которое является формой интеллекта в актуальном состоянии. И поэтому человеческий интеллект, который становится актуальным благодаря

виду познаваемой вещи, познается посредством этого же вида как посредством своей формы. Сказать же, что в тех [вещах], которые существуют без материи, интеллект и то, что познается интеллектом, суть одно и то же, — это все равно что сказать: в тех [вещах], которые актуально познаются, интеллект и то, что познается, суть одно и то же; ведь нечто является актуально познаваемым благодаря тому, что оно существует без материи.

Но [среди интеллектов] есть различие, поскольку некоторые сущности существуют без материи, как отделенные субстанции, которые мы называем ангелами, каждая из которых является и познаваемой, и познающей; но есть некоторые вещи, у которых существуют без материи не сущности, а только подобия, абстрагированные от них. Поэтому и Комментатор говорит в комментарии к третьей [книге] «О душе», что приведенное положение имеет истинность только относительно отделенной субстанции, ведь относительно нее некоторым образом подтверждается то, что не подтверждается относительно других, как было сказано[721].

Статья 2. Познает ли наш интеллект навыки души посредством их сущности?

1. Кажется, что наш интеллект познает навыки души посредством их сущности. Ведь Августин говорит в тринадцатой [книге] «О Троице»[722], что «вера видится в сердце, в котором она есть, не так, как душа другого человека видится из движений тела, но ее постигает наиболее достоверное знание и провозглашает совесть». И то же основание существует относительно других навыков души. Следовательно, навыки души познаются не посредством акта, а посредством самих себя.

2. Кроме того, материальные вещи, которые существуют вне души, познаются посредством того, что в душе присутствуют их подобия, и поэтому говорят, что они познаются посредством их подобий. Но навыки души присутствуют в душе по своей сущности.

Следовательно, они познаются посредством своей сущности.

3. Кроме того, [то], посредством чего нечто является таковым, то [само является таковым] в еще большей степени. Но другие вещи познаются душой посредством навыков и умопостигаемых видов. Следовательно, последние познаются душой в еще большей степени и посредством себя самих.

Но против: навыки, как и способности, суть начала акта. Но, как говорится во второй [книге] «О душе»[723], акт и действие по смыслу первичнее потенции. И, таким образом, навык, как и потенция, познается посредством акта.

Отвечаю: следует сказать, что навык некоторым образом есть посредник между чистой потенцией и чистым действием. Ведь было сказано[724], что всякое [сущее] познается только благодаря тому, что оно есть актуально. И, таким образом, поскольку навык недостаточен по сравнению с совершенным актом, то он недостаточен и в том отношении, что сам по себе не является умопостигаемым, и необходимо, чтобы он постигался посредством своего акта: или когда некто воспринимает себя как имеющего навык благодаря тому, что он воспринимает себя как производящего акт, свойственный навыку, или когда некто исследует природу и смысл навыка на основании рассмотрения акта. И первое познание навыка осуществляется посредством самого присутствия навыка, поскольку как раз из-за того, что он присутствует, он служит причиной акта, в котором непосредственно воспринимается. Второе же познание навыка осуществляется посредством научного исследования, как выше было сказано об уме[725].

1. Итак, относительно первого следует сказать, что хотя вера и не познается посредством внешнего движения тела, однако она воспринимается тем, в ком она есть, посредством внутреннего акта сердца. Ведь никто не знает, что он имеет веру, иначе, нежели посредством того, что воспринимает себя как верующего.

2. Относительно второго следует сказать, что навыки присутствуют в нашем интеллекте, но не как объекты интеллекта (поскольку объект нашего интеллекта, согласно положению настоящей жизни, — это природа материальной вещи, как было сказано выше[726]), а как то, посредством чего интеллект познает.

3. Относительно третьего следует сказать, что когда говорится: «то, из-за чего нечто [является таковым], то [таково] в еще большей степени», — это [положение] имеет истинность, если оно касается тех [вещей], которые относятся к одному порядку, например — к одному роду причины, как если говорится, что здоровье существует из-за жизни, то следует, что жизнь более достойна быть желаемой. Если же берется то, что относится к различным порядкам, то [это положение] не имеет истинности; так, если бы сказали, что здоровье существует из-за медицины, то не следовало бы, что медицина более достойна быть желаемой, поскольку здоровье относится к порядку целей, а медицина — к порядку действующих причин. И таким образом, если мы берем две [вещи], каждая из которых сама по себе относится к порядку объектов познания, тогда то, из-за чего нечто познается, будет известным в большей степени — как начала по отношению к заключениям. Но навык как таковой не относится к порядку объектов, и нечто познаваемо посредством навыка не как посредством познанного объекта, а как посредством расположенности или формы, посредством которой познающий познает, и поэтому вывод [в третьем аргументе] не верен.

Статья 3. Познает ли интеллект собственный акт?

1. Кажется, что интеллект не познает собственный акт. Ведь в собственном смысле познается то, что является объектом познающей способности. Но акт отличен от объекта. Следовательно, интеллект не познает свой акт.

2. Кроме того, то, что познается, познается посредством некоторого акта. Следовательно, если бы интеллект познавал свой акт, то познавал бы его посредством некоторого акта, и опять-таки этот акт — посредством другого акта. Следовательно, происходил бы уход в бесконечность[727], что кажется невозможным.

3. Кроме того, как чувство относится к своему акту, так и интеллект. Но частное чувство (sensus proprius) не чувствует собственное действие — это совершает общее чувство, как говорится в третьей [книге] «О душе»[728]. Следовательно, и интеллект не познает свой акт.

Но против то, что Августин говорит в десятой [книге] «О Троице»[729]: «Я познаю себя познающего».

Отвечаю: следует сказать, что, как уже было сказано[730], всякое [сущее] познается согласно тому, что оно существует актуально. Предельное же совершенство интеллекта есть его действие; ведь оно не таково, как действие, направленное на другое, каковое было бы совершенством того, что делается (как строительство [есть совершенство] того, что строится), но оно сохраняется в действующем как его совершенство и акт, как говорится в девятой [книге] «Метафизики»[731]. Следовательно, первично познается относительно интеллекта само его познание. Но дело обстоит различным образом с различными интеллектами. Ведь есть некий интеллект, а именно Божественный, который сам есть свое познание. И, таким образом, в Боге то, что Он познает Себя как познающего, и то, что Он познает Свою сущность, — одно и то же, поскольку Его сущность есть Его познание. Есть и другой интеллект, а именно ангельский, который не есть его познание, как было сказано выше[732]. Однако первый объект его познания есть его сущность. Поэтому если, согласно определению, в ангеле иное есть то, что он познает себя как познающего, и иное — то, что он познает свою сущность, то он все же познает и то и другое одним актом и одновременно, поскольку то, что есть познание его сущности, есть собствен-

ное совершенство его сущности; ведь вещь познается вместе со своим совершенством одновременно же и одним актом. Есть и третий интеллект, а именно интеллект человеческий, который не есть его познание, и первый объект его познания — не сама его сущность, а нечто внешнее, то есть природа материальной вещи. И поэтому то, что в первую очередь познается человеческим интеллектом, есть объект такого рода; и во вторую очередь познается сам акт, посредством которого познается объект; и посредством акта познается сам интеллект, чье совершенство есть само познание. И поэтому Философ говорит, что объекты познаются прежде актов, а акты — прежде потенций[733].

1. Итак, относительно первого следует сказать, что объект интеллекта есть нечто общее, то есть сущее и истинное, под которым понимается также сам акт познания. Поэтому интеллект может познавать свой акт, но не в первую очередь, поскольку первый объект нашего интеллекта, согласно настоящему положению [земной жизни], есть не какое-либо сущее и истинное, а сущее и истинное, рассматриваемое в материальных вещах, как было сказано[734], от которого [человеческий интеллект] приходит к познанию всего другого.

2. Относительно второго следует сказать, что само человеческое познание не есть акт и совершенство познанной материальной природы, как если бы одним актом познания могла быть познана природа материальной вещи и само познание (как одним актом познается вещь вместе со своим совершенством). Поэтому одно — акт, посредством которого интеллект познает камень, и иное — акт, посредством которого он познает себя как познающего камень, и так далее. И, как было сказано выше[735], не является нелепым то, чтобы в интеллекте была потенциальная бесконечность.

3. Относительно третьего следует сказать, что частное чувство чувствует в соответствии с изменением материального органа из-за внешнего чувственно по-

стигаемого [предмета]. Но невозможно, чтобы нечто материальное изменяло само себя; оно только изменяется другим. И поэтому акт частного чувства воспринимается посредством общего чувства. Но интеллект познает не посредством материального изменения органа и поэтому не является подобным [чувству].

Статья 4. Познает ли интеллект акты воли?

1. Кажется, что интеллект не познает акты воли. Ведь ничто не познается интеллектом, если оно каким-либо образом не присутствует в интеллекте. Но акт воли не присутствует в интеллекте, поскольку это различные способности. Следовательно, акт воли не познается интеллектом.

2. Кроме того, акт получает вид от объекта. Но объект воли отличается от объекта интеллекта. И, следовательно, акт воли получает вид [от объекта], отличного от объекта интеллекта. Таким образом, он не познается интеллектом.

3. Кроме того, Августин в десятой [книге] «Исповеди»[736] атрибутирует переживаниям (affectio) души то, что они познаются не посредством образов, как тела, и не посредством подлинников (praesentia), как искусства, а посредством некоторых познаний (notio). Но кажется, что в душе не может быть иных познаний вещей, кроме сущностей познанных вещей или их подобий. Следовательно, кажется невозможным, чтобы интеллект познавал движения души, которые суть акты воли.

Но против то, что Августин говорит в десятой [книге] «О Троице»[737]: «Я познаю себя волящего».

Отвечаю: следует сказать, что, как было сказано выше[738], акт воли есть не что иное, как некоторая склонность, следующая познанной форме, в то время как естественное желание есть склонность, следующая естественной форме. Склонность же какой-либо вещи существует в самой вещи согласно способу ее [бытия]. Поэтому естественная склонность сущест-

вует в естественной вещи естественным способом, а склонность, которая есть чувственное желание, существует в чувствующем чувственным способом; и схожим образом умопостигаемая склонность, то есть акт воли, умопостигаемым образом существует в познающем как в своем начале и в своем носителе. Поэтому и Философ в третьей [книге] «О душе»[739] использует такое выражение: «воля есть в разуме». Но то, что существует в некотором познающем умопостигаемым образом, познается им. Поэтому акт воли познается интеллектом — и коль скоро некто воспринимает себя желающим, и коль скоро некто познает природу этого действия и, следовательно, природу его начала, которое есть навык или способность.

1. Итак, относительно первого следует сказать, что этот довод был бы действенным, если бы воля и интеллект были бы не только различными способностями, но и различались бы в отношении субъекта, и, таким образом, то, что есть в воле, отсутствовало бы в интеллекте. Но поскольку то и другое укоренено в одной субстанции души и одно есть некоторым образом начало другого, то следует, чтобы то, что есть в воле, некоторым образом было бы в интеллекте.

2. Относительно второго следует сказать, что благое и истинное, которые суть объекты воли и интеллекта, в некотором смысле различны, однако, как было сказано[740], одно из них содержится в другом, ведь истинное есть нечто благое, а благое — нечто истинное. И поэтому то, что относится к воле, подпадает под интеллект, а то, что относится к интеллекту, может подпадать под волю.

3. Относительно третьего следует сказать, что движения души существуют в интеллекте не посредством одного лишь подобия, как тела, и не посредством присутствия [в нем] как в субъекте, как искусства, но как произведенное началом в начале, в котором находится понятие произведенного началом. И поэтому Августин говорит, что движение души существует в памяти посредством некоторых познаний.

Примечания

[1] *Verbeke G.* Man as a «Frontiner» // Aquinas and problems of his time. Louvain, 1976. P. 196.

[2] «Сентенции» Петра Ломбардского (ум. 1160) представляют собой разбитые по вопросам выдержки из трудов Отцов Церкви, прежде всего Августина. Хотя содержательно эта книга не является оригинальной, однако Петру Ломбардскому удалось создать систематическое видение теологии и представить ее в удобном для учебных целей виде. «Сентенции» стали обязательной для изучения книгой на теологических факультетах, появилась даже особая ступень в преподавательской иерархии — бакалавр сентенций, в обязанность которого входило преподавание «Сентенций». Многие философы более позднего периода писали комментарии на «Сентенции» и воспроизводили структуру «Сентенций» во многочисленных «Суммах».

[3] *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии / Пер. М. Г. Ермаковой. СПб., 1997. С. 107. Схолия, приписываемая Максиму Исповеднику, поясняет это примером: сущность — природа огня, сила — его светоносность, а действие — результат силы, способность светить и жечь.

[4] Имеются в виду потенциальные оппоненты, от имени которых приводятся доводы в пользу решения спорного вопроса, противоречащего решению самого Фомы. Эти доводы приводятся в начале каждой статьи.

[5] Также в «Сумме против язычников» Фома разбирает подробно, в каком смысле и каким образом соприкасаются тело и душа (II, 56, 1—7).

[6] Непосредственно в текстах Платона можно найти прямые утверждения о существовании «смертного вида души» (Тимей. 69с 7—8) — неразумной души (это мнение разделяют и многие платоники: Алкиной, Аттик, Альбин, Филон Александрийский), хотя логически вывод о необходимости при-

знать все души бессмертными может быть сделан из этого платоновского доказательства, — что и совершил Плотин: «О душах прочих живых существ, кои пали настолько, что оказались в телах животных, скажем, что они тоже по необходимости бессмертны». (*Плотин.* О бессмертии души / Пер. М. А. Солоповой // Вопросы философии. 1994. № 3. С. 168.) Исследовательница философии Плотина М. А. Солопова объясняет это тем, что «платонизм Плотина — это прежде всего метафизика, а в ее рамках бессмертие может быть представлено как логическая проблема... Рамки философии Платона заданы этикой и политикой...», и потому для него важен именно человек, а когда он говорит о смертности неразумной души, он говорит о том, «что она в философском смысле неинтересна». (*Солопова М. А.* Бессмертие неразумной души у Плотина, Платона и в среднем платонизме. — Цит. по рукописи).

7 О концепции универсального гилеморфизма и ее томистской критики см.: *Kleineidam E.* Das Problem der hylemorphen Zusammensetzung der Geistigen Substanzen im 13 Jh., behandelt bis Thomas von Aquin. Breslau, 1930; *Brunner F.* Platonisme et aristotélisme. La critique d'Ibn'Gabirol par Saint Thomas d'Aquin. Louvain. P. 1965; *Hdl L.* Anima forma corporis. Philos.-theol. Erhebung zur Grundformel der scholastischen Antropologie im Korrektorienstreit (1277—1287) / Theologie und Philosophie. 1966. № 41.

8 Ибн Гебироль (в латинской транскрипции — Авицеброн; 1021—1050/107), еврейский мыслитель и поэт, живший в Испании, автор широко известной книги «Fons vitae» («Источник жизни»), написанной по-арабски и переведенной на латинский (переводчики Ибн Дахут и Доминик Гундисальви). В этой книге выдвинута концепция универсального гилеморфизма, согласно которой субстанцию вообще образуют универсальная форма и универсальная материя (Fons vitae, 1, 5). Поскольку форма ограничивает определенную субстанцию и отлична от субстрата — материи, материя является в большей степени субстанцией и обладает бóльшим достоинством, чем форма (Fons vitae, 5, 25). Все вещи составляют «общую субстанцию» (Fons vitae, 1, 67). Но отдельные субстанции — не модусы «общей», а располагаются в иерархическом порядке: особая природная материя субсистирует в общей природной, та — в общей небесной, та — в общей телесной, и то же можно сказать о формах (Fons vitae, 2, 2). Общая субстанция сотворена Богом, Который Сам превосходит субстанцию (Fons vitae, 3, 11). Русский перевод сокращенного изложения, выполненного в XIII в. Ибн Фалакерой, см. в кн.: Знание за преде-

лами науки. Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I—XIV вв. М., 1996.

9 См. с. 50 наст. изд.

10 См. с. 137 наст. изд.

11 См. с. 27 наст. изд.

12 Опубликован на русском языке в переводе М. А. Гарнцева (Логос. 1991. № 2. С. 136—137).

13 См. с. 54—69 наст. изд.

14 См. с. 37—45 наст. изд.

15 *Zavalloni R.* Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Louvain, 1951. P. 470.

16 Проблема единства души обсуждается в «Сумме теологии» (I, q. 76, a. 3 «Существует ли у человека помимо интеллектуальной души другие души, сущностно отличные друг от друга?» и a. 4 «Есть ли у человека иная форма помимо интеллектуальной души?»), а также в «Дискуссионном вопросе о душе» (статья 11 «Являются ли в человеке растительная, чувственная и разумная душа одной субстанцией?»).

17 Опубликовано в кн.: *Wulf M.* De Le traité «De unitate formae» de Giles de Lessines. Louvain, 1901.

18 Комплекс проблем, связанных с этим вопросом, обсуждается в «Сумме теологии» (I, q. 76, a. 5 «Надлежит ли интеллектуальной душе соединяться с таким [человеческим] телом?»; a. 6 «Соединяется ли интеллектуальная душа с телом через нечто посредующее или через акцидентальное расположение?»; a. 7 «Соединяется ли душа с одушевленным телом посредством некоего тела?», a. 8 «Существует ли душа в каждой части тела?»), а также в «Дискуссионном вопросе о душе» (статья 8 «Надлежит ли душе объединяться с таким телом, каковым является человеческое тело?»; статья 9 «Соединяется ли душа с телесной материей?»; статья 10 «Находится ли вся душа во всем теле или в некоторой части тела?»).

19 Стоит заметить в пользу томистской концепции осязания, что кожа человека представляет собой чувственный орган площадью около 2 кв. м, причем аффицирование этого органа происходит непрерывно.

20 На русском языке часть корпуса этого вопроса существует также в переводе С. С. Аверинцева.

21 *Аристотель.* О душе. 429b 5. Здесь и далее ссылки на русский перевод приводятся по изданию: *Аристотель.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1975—1983. Т. 1. С. 434.

22 S. th. I, q. 75, a. 2.

23 S. th. I, q. 75, a. 2.

24 Там же.

25 Там же. q. 75, a. 6.

26 *Аристотель*. Метафизика. 1043a 19. Т. 1. С. 226.

27 *Аристотель*. О душе. 414a 12. Т. 1. С. 398.

28 *Аристотель*. Физика. 224a 31. Т. 3. С. 160.

29 S. th. I. q. 75, a. 4.

30 Комментатором Фома называет Аверроэса (Абу ал-Валид Ибн-Рушд, ок. 1126 — ок. 1198), составившего комментарии к основным трудам Аристотеля.

31 *Аверроэс*. Комментарии на третью книгу «О душе». (com. 5). «Большой комментарий» Аверроэса опубликован в кн: *Averrois Cordubenis*. Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros / Ed. by F. Stuart Crawford // Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem. V. VI. Cambridge (Mass.), 1953. Далее ссылки на это издание приводятся в сокращении: *Averrois*. Commentarium...

32 *Аристотель*. О душе. 431a 14 Т. 1. С. 438.

33 *Аристотель*. Никомахова этика. 1177a 11. Т. 4. С. 281.

34 S. th. I. q. 75, a. 5.

35 *Аристотель*. Физика. 194b 12. Т. 3. С. 87.

36 *Аристотель*. О душе. 429b 5. Т. 1. С. 434.

37 Имеется в виду — в большей степени, чем сторонники мнений, подвергнутых критике в предыдущих главах (Платон, Аверроэс и др.; см. далее: S.C.G. II, 68, 2).

38 *Аристотель*. Физика. 257a 30—258b 9. Т. 3. С. 237—240.

39 Речь идет о полемике с концепцией Галена (ок. 130—200), известного врача из Пергама (S.C.G. II, 63, 6); в основе его антропологии лежало учение о четырех элементах, определенная пропорция которых (красис) определяет склад души человека. Гален в «Книге о том, что нравы души следуют за красисами тел» полемизировал с Платоном, отрицая бессмертие и бестелесность души. Согласно Галену, душа есть комплекция тела. Полемизируя с Галеном, Фома замечает, что о «претерпевании» говорится по-разному в отношении комплекции (то есть строения тела) и в отношении души. Комплекция претерпевает как нечто, имеющее некоторое расположение, определенную структуру, пригодную для принятия души. В процессе претерпевания она выступает как материальная составляющая (например, в крови при гневе возникает жар), душа же — как то, что является в претерпевании формальным (как в гневе — жáжда отмщения).

40 S.C.G. II, 56, 1—7. Фома разбирает подробно, в каком смысле и каким образом соприкасаются тело и душа, различая

количественное (телесное) соприкосновение и силовой контакт (tactus virtutis), могущий быть между духовным и телесным.

41 Син. пер.: «Случайно мы рождены и после будем как небывшие: дыхание в ноздрях наших — дым, и слово — искра в движении нашего сердца».

42 Концепция Платона обсуждается в: S. C. G. II, 57–58.

43 Концепция Аверроэса обсуждается в: S. C. G. II, 59–61.

44 См.: S. C. G. II, 62.

45 См.: S. C. G. II, 63 и сн. 3 выше.

46 См.: S. C. G. II, 64.

47 См.: S. C. G. II, 65; с. 35 в наст. изд.

48 См.: S. C. G. II, 66.

49 См.: S. C. G. II, 67.

50 См.: S. C. G. II, 56.

51 Параллельным этому местом является первая статья «Дискуссионного вопроса о душе», где, рассматривая иерархию форм, связанных с материальным миром, Фома обнаруживает, что они занимают тем более высокое положение, чем они более уподобляются высшим началам:

а) формы элементов наиболее близкие материи обладают действиями, не превосходящими пассивные и активные качества, которые являются результатом той или иной расположенности, диспозиции самой материи (например, тепло или холод, влажность или сухость);

б) формы тел, составленных из элементов, обладают более сложными, соответствующими их виду действиями, которые они приобретают, как полагает Фома, от небесных тел, например магнит притягивает железо не из-за свойств, присущих составляющим его элементам, а «из-за некоторой причастности небесным способностям»;

в) формы растений подобны не только небесным телам, но и их двигателям, поскольку растения приводят себя в движение (в широком смысле);

г) формы животных подражают двигателям небесных тел не только в самодвижности, но и в том, что они обладают некоторым познанием (in seipsis cognoscitivae sunt), хотя только материальным, нуждающимся в телесных органах;

д) наконец, человеческая душа в большей степени уподобляется небесным субстанциям, обладая нематериальным познанием, которое она, правда, получает из материального мира благодаря чувствам.

Таким образом, из деятельности, присущей душе, можно определить то, каков ее модус. Коль скоро она познает нема-

териальным образом, она возвышается над телесным, коль скоро ей присуще познавать нематериальное при помощи материального, то она не может обладать сама по себе всей полнотой вида без соединения с телом, ведь нельзя считать совершенным то, что не обладает всем необходимым для осуществления своей видовой деятельности. Таким образом, душа оказывается установленной в универсуме на границе телесных и отделенных от тела субстанций.

52 *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах. 7, 3 // Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие. М., 1993. С. 69.

53 Имеются в виду аргументы из: S. C. G. II, 56, 9–13.

54 S. C. G. II, 56, 9: из двух актуально существующих субстанций не может складываться единое.

55 S. C. G. II, 56, 10: форма и материя принадлежат одному роду как актуальное и потенциальное; интеллектуальная же субстанция и тело — разным родам.

56 S. C. G. II, 56, 10: все, что находится в материи, должно быть материальным.

57 S. C. G. II, 68, 12.

58 Согласно аргументу, изложенному в S. C. G. II, 56, 12, то, что находится в теле, не может отделяться от тела.

59 S. C. G. II, 56, 13: то, что свойственно телу, должно быть свойственно и его деятельности.

60 Фома дает возражение против аргументов Аверроэса, приведенных в S. C. G. II, 59.

61 *Аристотель.* О душе. 429а 15. Т. 1. С. 433.

62 Там же. 429а 21–22. С. 431.

63 Там же. 413b 26–27. С. 398.

64 Там же. 413b 24–25. С. 398.

65 Там же. 414а 12–14. С. 398.

66 Там же. 429а 21–22. С. 433.

67 Там же. 424а 26–28. С. 422.

68 Там же. 411b 16–19. С. 393.

69 *Аристотель.* Физика. 256а 4b 3. Т. 3. С. 234–235.

70 Там же. 257b 12. С. 238.

71 *Аристотель.* Метафизика. 1072а 25–30. Т. 1. С. 309. Речь идет о двенадцатой книге. Фома пользуется тем разбиением, которое было в переводе Вильгельма из Мёрбке.

72 Имеется в виду дискурсивное познание и интуитивное; у Аристотеля — διανοητιχήν и νοῦς.

73 *Аристотель.* О душе. 414b 18–19. Т. 1. С. 400.

74 Там же. 415а 8–10. С. 401.

75 Там же. 415b 10–12. С. 402.

76 *Августин.* Энхиридион. Гл. 58. См. русский перевод в кн: *Бл. Августин.* Энхиридион, или о Вере, Надежде и Любви. Киев, 1996. С. 320.

77 В данном разделе мы приводим только корпусы статей, опуская, ради экономии места, обширные аргументы за и против и ответы Фомы на них.

78 *Аристотель.* О душе. 429a 21–22. Т. 1. С. 433.

79 Там же. 429a 10–11, 23. С. 432–433.

80 Согласно Аристотелю, невозможно спорить с теми, кто отрицает самоочевидные начала. См.: *Аристотель.* Метафизика. 1006a 12–24. Т. 1. С. 126.

81 *Аристотель.* О душе. 431a 14–15. Т. 1. С. 438.

82 *Ибн Гебироль.* Источник жизни. (Fons vitae, 1, 5; 2, 24; 4, 1, 5.)

83 *Аристотель.* Физика. 260a 27–261a 27. Т. 3. С. 245–246.

84 Там же. 247b 15. С. 214.

85 *Аристотель.* Метафизика. 1045b 7–22. Т. 1. С. 232–233.

86 Там же. 1048a 25–30. С. 241.

87 *Боэций.* Каким образом субстанции могут быть благими в силу того, что они существуют, не будучи благами субстанциальными // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. (PL. V. 64. Col. 1311 b.)

88 *Аристотель.* О душе. 425b 10–15. Т. 1. С. 425.

89 Там же. 430a 1. С. 435.

90 Там же. 413b 2–5. С. 397.

91 Там же. 421a 20–26. С. 415.

92 *Августин.* О Книге Бытия. II, 1. (*Augustinus.* De Genesi ad litteram // PL. V. 34. Col. 263. Указания на латинский текст по: *Migne J. P.* Patrologiae cursus completus. Series Latina. Paris, 1844–1864.) Русский перевод см.: О Книге Бытия // *Бл. Августин.* Творения. Т. 2. СПб.; Киев, 1998. С. 339.

93 Книга о причинах, 4. Liber de causis, или Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae, приписываемая долгое время Аристотелю, была создана неизвестным арабским автором (ок. IX в.) в виде откомментированных выдержек из «Первоначал теологии» Прокла и переведена неизвестным переводчиком (возможно, Ричардом из Кремоны, XII в.) на латинский. Она состоит из тридцати двух положений, сопровожденных доказательствами или пояснениями. Арабский текст и средневековый латинский перевод см. в кн.: *Berdenhewer O.* Die pseudo-aristotelische Schrift «ber das reine Gute», bekannt unter den Namen «Liber de Causis». Freiburg (Switz), 1882. (Переизд.: Frankfurt-am-Mein, 1957.) Русский перевод опубликован в «Историко-философском ежегодни-

ке'90». (М., 1991. С. 189–209). Фома составил к «Книге о причинах» подробный комментарий, он же указал на «Первоначала теологии» как на источник этой книги. Подробнее см.: *Гейде М., Бандуровский К.* Рецепция «Книги о причинах» у св. Фомы Аквинского// Z: Философско-культурологический журнал. 2000. № 3; там же см. перевод введения и двух лекций из «Комментария» Фомы.

94 *Аристотель.* О душе. 412b 19–22. Т. 1. С. 395.

95 См.: а. 11.

96 *Аристотель.* О душе. 413b 16–22. Т. 1. С. 397.

97 *Аристотель.* О сне и бодрствовании. 454a 8.

98 Активная критика аверроизма велась также со стороны Бонавентуры и Альберта Великого. Бонавентура в своих Collationes de decem praeceptis связывает концепцию монопсихизма с другой аверроистской позицией — относительно вечности мира. Коль скоро мир вечен, а душа — бессмертна, то уже должно иметься бесконечное число душ. Чтобы избежать этого ухода в бесконечность, следует допустить или разрушимость души, или метемпсихоз, или монопсихизм. См.: *Bonaventura.* Conferences sur Les six jours de la Creation. Conf. VI. Paris, 1991. Альберту Великому принадлежит текст «О единстве интеллекта, против Аверроэса» (1263), затем вошедший в «Сумму теологии» (1270–1280), направленный против различных аргументов о единстве интеллекта. Альберт приводит в первой части трактата 30 аргументов, ссылаясь на «всех арабов»: Абубацера, ал Фараби, Авицеброна, Авемпаса. Имя Аверроэса упоминается трижды — в аргументах 14, 27 и 29. Затем во второй части следуют 36 аргументов «против», и в третьей части Альберт дает свое решение.

99 Оставим в стороне вопрос, имеет ли Фома дело с аутентичной концепцией или с ее упрощенной версией. Ноологию Аверроэса нелегко реконструировать и понять; «тончайший доктор» Дунс Скот говорит о «злосказанном у Аверроэса в его фикции, не понятном ни ему самому, ни другим», что интеллектуальная часть души есть отделенная субстанция, соединенная с человеком посредством чувственных образов; однако ни он, ни его последователи не смогли объяснить ни это объединение, ни то, каким образом посредством этого человек мыслит. (Opus oxoniense, IV, dist. XLIII, q. 2. // Walter A. B. The Philosophical Writings of Duns Scot. Edinburg; Toronto; N. Y., 1962. P. 138.)

100 Аверроэсу принадлежат три комментария к аристотелевскому трактату «О душе» — малый, представляющий собой парафраз, средний (толкование) и большой, представляющий

собой полное цитирование каждого параграфа, сопровождаемое обширным комментарием. См.: *Averrois.* Commentarium...

101 См.: *Аверроэс.* Опровержение опровержения. Киев; СПб., 1999. С. 25—27.

102 Предполагается также, что в ответ на антиаверроистскую критику Фомы Сигер написал трактат «De intellectu», фрагменты которого сохранились в работах Нифо, аверроиста конца XIV в. Реконструкция этого трактата выполнена Бруно Нарди. (*Nardi B. S.* Tommaso d'Aquino, Trattato sull 'unità dell' intelleto contro gli Averroisti. Florence, 1938.)

103 *Renan E.* Averros et l'averroisme. Paris, 1852.

104 *Bazan B.* Introduction // Siger de Brabant. Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi. Louvain; Paris. 1974.

105 *Gauthier R.-A.* Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265 // Rev. Sc. ph. th. 65 (1983).

106 Сигеру принадлежит трактат «Impossibilia», датированный 1272 г., в котором разбирается множество парадоксов, получающихся зачастую из допущения невозможного. (*Siger de Brabant.* Écris de logique, de morale et de physique. Louvain; Paris, 1974.) Невозможные ситуации часто обсуждаются и Фомой — см., например, его рассуждения на тему, что было бы, если бы у всех людей был один глаз (с. 95—96 наст. изд.), или впечатляющий образ животного, состоящего только из одних глаз, в «Вопросе о душе» (а. 7). Для Фомы вполне возможно вести рассуждение, даже исходящее из предпосылки несуществования Божественного интеллекта («Об истине», q. 1).

107 Свидетельством, что дискуссия продолжается, может послужить статья: *Аполлонов А.* «Латинский аверроизм» — миф или реальность? Запоздалый ответ В. В. Бибихину // Z: Философско-культурологический журнал. 2000. № 3. С. 5—15.

108 Этот аверроизм, несмотря на усилия Фомы и осуждение Тампье, продолжал призраком бродить по Европе; с ним боролись и в XVII в.; так, Лейбниц утверждал, что только его учение окончательно покончило с ним (см.: *Лейбниц Г. В.* Новые опыты о человеческом разумении // Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 59). Точной копией негативного мифа о «прóклятом» Сигере является позитивный советский миф о Сигере — борце со средневековым мракобесием (*Быховский Б. Э.* Сигер Брабантский. М., 1979).

109 Существует русский перевод главы первой: *Фома Аквинский.* О единстве интеллекта, против аверроистов / Пер. и предисл. Ю. В. Подороги; Под ред. А. П. Огурцова // Благо

и истина: классические и неклассические регулятивы. М., 1998. С. 192–214.

110 Так, Вебер замечает: «Исторической истиной является то, что Аристотель возвел в „О душе“ грандиозную апорию» (*Weber E.H.* La controverse de 1270 à l'université de Paris et son retentissement sur la penseé de Thomas d'Aquin. Paris, 1970).

111 Учение о «приобретенном интеллекте» использует и Фома, как правило без упоминания имени Аверроэса (см. например: S. th. I, q. 79, a. 10).

112 Фома, вполне возможно, имеет в виду Сигера, утверждавшего в «Вопросах на третью книгу „О душе“», что «intellectus est motor humanae speciei» (*Siger de Brabant.* Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi. Louvain; Paris, 1974. P. 6, 50. Далее ссылки на это издание приводятся в сокращении: *Siger de Brabant.* Quaestiones...) Ср. тезис 143 из подвергнутых осуждению Э. Тампье в 1277 г.: «То, что человек называется познающим в такой же и точной мере, в какой говорят о небе, что оно мыслит, или живет, или движется, означает в той мере, в какой действующий, который совершает свое действие, является единым как двигатель с движимым, а не субстанциально».

113 Анализ концепции Аристотеля, греческих аристотеликов (Фемистия, Теофраста, Александра Афродисийского) и арабских (Авиценны и ал Газали, которого Фома также склонен причислять к перипатетикам) осуществляется в главах 1 и 2 этого трактата.

114 *Аристотель.* О порождении животных. 736b 28–29.

115 *Аристотель.* О душе. 414a 12–14 Т. 1. С. 398.

116 Там же. 413a 13–15. С. 396: «Ведь определение [предмета] должно показать не только то, что он есть, как это делается в большинстве определений, но оно должно заключать в себе и выявлять причину».

117 Там же. 413a 16–20. С. 396: «В настоящее время определения – это только выводы из посылок. Например, что такое квадратура? Превращение разностороннего прямоугольника в равный ему равносторонний. Такое определение есть лишь вывод из посылок. Утверждающий же, что квадратура есть нахождение средней [пропорциональной линии], указывает причину действия». Имеется в виду, что такое определение должно показать, как построить квадрат, равный по площади данному четырехугольнику (посредством нахождения средней величины между длиной и шириной четырехугольника, которая и будет являться стороной искомого квадрата).

118 Там же. 429a 23. С. 433.

119 О том, что интеллект называется душой лишь эквивокально, *Averrois*. Commentarium... II, com. 21. P. 160; об интеллекте как отделенной субстанции см. там же: com. 32. P. 178.

120 Фома употребляет для обозначения соединения возможностного интеллекта три различных глагола: copulari, coniungi, continuari — и производные от них в одинаковом смысле.

121 *Averrois*. Commentarium... III, com. 5. P. 400.

122 *Аристотель*. Физика. 194b 9–13. Т. 3. С. 81: «До какого же предела физик должен знать форму и суть [вещи]? Не так ли, как врач [знает] сухожилия, а кузнец — медь, то есть до известного предела, а именно ради чего существует каждая вещь, и притом [только] о тех, которые отделимы по форме, но заключены в материи. Ведь человек порождает человека, но и Солнце [также]». Это место, толкуемое комментаторами по-разному начиная с античности, интерпретируется Фомой в том смысле, что следует рассматривать не только отдаленные причины (например, рождения человека), каковой выступает Солнце как источник жизни на Земле, но и непосредственные, каковой в данном случае выступает другой человек (отец). Такая интерпретация подтверждается текстом «Метафизики» (1071b 13–16), где в качестве причин человека называются: (1) элементы как материя, (2) присущая человеку форма, (3) внешняя причина — отец и (4) «Солнце и его наклонный круговой путь». Этот аргумент Фомой используется и для доказательства того, что деятельный интеллект также является свойством человека.

123 *Аристотель*. О душе. 429a 1. Т. 1. С. 432.

124 Аргумент против теории «двух субъектов», содержащейся в кн.: *Averrois*. Commentarium... III, com. 5. P. 400; также этот аргумент используется в «Сумме против язычников» (II, 73), и в «Комментарии на третью книгу „О душе“» (1, 4).

125 Ср.: *Siger de Brabant*. Quaestiones in tertium De anima (q. 2) // Quaestiones... P. 6, 50.

126 Ср.: *Siger de Brabant*. Quaestiones in tertium De anima (q. 1) // Quaestiones... P. 3: «Интеллект... при его привхождении, объединяется с вегетативной и чувственной [частями], и, таким образом, сами объединенные сотворяют не одну простую [субстанцию], но составную».

127 *Аристотель*. Метафизика. 1045a 14. Т. 1. С. 231.

128 *Аристотель*. Метафизика. 1045a 8–12. С. 231–232: «Ведь для всего, что имеет несколько частей, но совокупность этих частей не будет словно груда, а целое есть нечто помимо частей, — для всего этого есть некоторая причина [такого единства],

ибо и у тел причиной их единства в одних случаях бывает соприкосновение, в других — вязкость или какое-нибудь другое свойство подобного рода... Ясно поэтому, что если следовать тем путем, каким привыкли давать определение и высказываться, то невозможно определить и разрешить указанную трудность. Если же, как мы это говорим, одно есть материя, другое — форма и первое — в возможности, второе — в действительности, то, по-видимому, вопрос уже не вызывает затруднения».

129 «Сущее» и «единое», согласно Фоме, являются «трансценденталиями», то есть определениями, подходящими всем вещам и являющимися взаимоконвертируемыми. Подробнее об учении Фомы о трансценденталиях и обращаемости см.: *Бандуровский К.В.* Основные положения теории «истины» у Фомы Аквинского // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы.

130 Ср. *Averrois.* Commentarium... II, com. 15. P. 154.

131 *Аристотель.* Метафизика. 1050a 30—36. Т. 1. С. 246—247: «Итак, там, где возникающее есть что-то другое помимо применения способности, действительность находится в том, что создается (например, строительство — в том, что строится, ткачество — в том, что ткется, и подобным же образом в остальных случаях, и вообще движение — в том, что движется); а там, где нет какого-либо другого дела помимо самой деятельности, эта деятельность находится в том, что действует (например, ви́дение — в том, кто видит, умозрение — в том, кто им занимается...)».

132 *Аристотель.* О душе. 414a 5—9. Т. 1. С. 398.

133 Там же. 414a 11—12. С. 398: «Ведь, по-видимому, действие способного к деятельности происходит в претерпевающем и приводимом в соответствующее состояние».

134 *Themistius.* In III De anima, ad 414a 12.

135 Имеется в виду трактат Немезия Эмесского «О природе человека», долгое время приписываемый Григорию Нисскому. Русский перевод см.: *Немезий Эмесский.* О природе человека. М., 1998. С. 41. (PG. V. 40. Col. 593B, 505A.)

136 *Макробий.* Комментарий на «Сон Сципиона» Цицерона. (*Macrobius.* In Somnium Scipionis II, 12. Leipzig, 1893.) Комментарий Феодосия Макробия (кон. IV — нач. V в.) был одним из основных источников платонических и неоплатонических идей в средневековой литературе. Бессмертие души — одна из основных тем «Комментария».

137 *Аристотель.* Никомахова этика. 1166a 15—17. Т. 4. С. 250: «Он желает для себя самого́ того, что является и ка-

жется благами, и осуществляет это в поступках (ибо добродетельному свойственно усердие в благе), причем [и желает, и осуществляет он это] ради самого себя, а именно ради мыслящей души, которая, как считается, и составляет [самость] каждого».

138 Там же. 1168b 31–33. С. 257: «...как государство и всякое другое образование — это прежде всего его главнейшая часть, так и человек».

139 Там же. 1169a 2. С. 256: «Каждый представляет собою эту свою часть [ум. — *К.Б.*] или прежде всего ее...»

140 *Немезий Эмесский.* О природе человека. С. 41. (PG. V. 40. Col. 593B).

141 *Аристотель.* Метафизика. 1035b 27–31. Т. 1. С. 207.

142 *Аристотель.* О душе. 433a 22. Т. 1. С. 443.

143 Там же. 414a 12–14. С. 398.

144 Этот аргумент приводится Фомой неоднократно — в «Сумме против язычников», (II, 59, 60, 73), в «Дискуссионном вопросе о душе» (a. 3).

145 *Аристотель.* Никомахова этика. 1177a 10–17. Т. 4. С. 281.

146 *Аристотель.* О душе. 429a 23. Т. 1. С. 433.

147 Параграф 77 соотносится с аргументами из третьей главы «Вопросов об интеллектуальной душе» Сигера (*Siger de Brabant.* Quaestiones in tertium De anima // Quaestiones...).

148 *Аристотель.* О душе. 432b 5. Т. 1. С. 441.

149 *Аристотель.* Риторика. 1382a 5–6.

150 *Аристотель.* О душе. Т. 1. 429a 25–27. Т. 1. С. 433.

151 Там же. 429a 8–29. С. 433–434.

152 Ср.: *Siger de Brabant.* Quaestiones in tertium De anima (q. 7) // Quaestiones... P. 22.

153 Имеются в виду Александр Афродисийский и Авиценна, полагающие индивидуированность возможностных интеллектов, но признающие деятельный интеллект единым. Фома полемизирует с этой позицией в «Сумме против язычников» (II, 76) и в «Сумме теологии», вопрос 79, статья 4 («Есть ли деятельный интеллект нечто, находящееся в душе?») и 5 («Является ли действующий интеллект единым во всех?»).

154 *Themistius.* In III De anima, ad 430a 25. Этот пассаж Фома приводит неоднократно: «О духовных субстанциях» (a. 10); «Вопрос о зле» (q. 16, a. 12, ad 1); «Сумма теологии» (I, q. 79, a. 4).

155 См.: параграф 80.

156 Ср.:. *Averrois.* Commentarium... III, com. 5, p. 403.

157 *Аристотель.* Никомахова этика. 1169a 2.

[158] Знаменитое аристотелевское определение см.: *Аристотель.* Политика. 1253a 2—3. Т. 4. С. 378.

[159] *Аристотель.* Физика. 227b 21—228a 3. Т. 3. С. 169.

[160] *Аристотель.* О душе. 429b 5—9. Т. 1. С. 434: «Когда ум становится каждым [мыслимым] в том смысле, в каком говорят о сведущем как о действительно знающем (а это бывает, когда ум способен действовать, опираясь на самого себя), тогда он точно так же есть некоторым образом в возможности, но не так, как до обучения или приобретения знания».

[161] Там же. 429b 23—25. С. 435: «Можно было спросить: если ум есть нечто простое, ничему не подверженное и ни с чем не имеющее ничего общего, как говорит Анаксагор, то как он будет мыслить, если мыслить означает нечто претерпевать?»

[162] Там же. 429b 30—430a 2. С. 435: «В возможности ум некоторым образом есть то, что он мыслит, в действительности же нет, пока он не мыслит его. Здесь должно быть так, как на дощечке для письма, на которой в действительности еще ничего не написано; таков же и ум».

[163] Авиценна. О душе. V, 6.

[164] Имеется в виду концепция «познания неподобного неподобным» Анаксагора, принятая Аристотелем (О душе, 429a 27—28) и Фомой; согласно этой концепции орган восприятия изначально должен быть лишен того качества, которое он воспринимает (например, глаз — цвета), иначе собственное качество мешало бы восприятию внешних качеств. Ум, который познает все, должен быть, согласно Анаксагору, «ни с чем не смешанным» — это положение становится центральным пунктом томистского учения о возможностном интеллекте.

[165] *Аристотель.* О порождении и разрушении. 337a 34—338b 19. Сходный тезис фигурирует в осуждении Тампье под номером 138. (*Hissette R.* Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277. Louvain; Paris, 1277. P. 216—217.)

[166] *Аристотель.* О душе. 429b 9.

[167] Исток этого часто повторяемого тезиса — анонимная арабская «Книга о причинах», 11 (12), приписываемая Аристотелю, но на самом деле, как открыл Фома, написавший комментарий на нее, являющаяся комментированными выдержками из «Первоначал теологии» Прокла. Подробнее о восприятии Фомой «Книги о причинах» см.: *Гейде М., Бандуровский К.* Рецепция «Книги о причинах» у св. Фомы Аквинского // Z: Философско-культурологический журнал. 2000. № 3. С. 28—30. Русский перевод «Книги о причинах» см.: Историко-философский ежегодник'90. С. 189—209.

168 Ср.: *Siger de Brabant.* Quaestiones in tertium De anima (q. 9) // Quaestiones... P. 25.

169 Ср. с пунктом 148 из осуждения Тампье 1277 г. (р. 228–229): «Причина, по которой интеллект един, заключается в том, что форма не умножается иначе, нежели посредством введения материи».

170 *Аристотель.* Метафизика. 1003b 31–32. Т. 1. С. 120–121: «Кроме того, сущность каждой вещи есть „единое" не привходящим образом, и точно так же она по существу своему уже есть сущее».

171 Там же. 1045a 35–b 6. С. 232: «А из того, что не имеет материи ни умпопостигаемой, ни чувственно воспринимаемой, каждое есть нечто непосредственно сущее, — определенное нечто, качество или количество. Поэтому в определениях нет ни „сущего", ни „единого", и суть их бытия есть непосредственно нечто единое, как и нечто сущее. Поэтому ни у одной из этих вещей и нет никакой другой причины того, что она единое или нечто сущее: ведь каждая из них есть непосредственно нечто сущее и нечто единое, не находясь в сущем и едином как в роде, и не так, чтобы сущее и единое существовали отдельно помимо единичных вещей».

172 Там же. 1016b 31–35. С. 155.

173 Там же. 1017a 2–6. С. 155: «При этом последующие виды [единства] всегда сопутствуют предшествующим, например: то, что едино по числу, едино и по виду, но не все, что едино по виду, едино и по числу; в свою очередь, по роду едино все, что едино и по виду, но не все, что едино по роду, едино по виду, оно едино по соотношению; с другой стороны, не все, что едино по соотношению, едино по роду. Очевидно также, что о „многом" говорится противоположно тому, что говорится о „едином". Одни вещи называются многими потому, что они непрерывны, другие — потому, что у них материя — или первая, или последняя — различима по виду, иные потому, что определений сути их бытия больше, чем одно».

174 Там же. 981a 16–17. С. 66: «...всякое же действие и всякое изготовление относится к единичному».

175 Там же. 1040a 25–30. С. 218: «...ведь в таком случае была бы некая идея, которая не могла бы сказываться больше, нежели об одном. Между тем так не полагают, а считают, что каждая идея допускает причастность себе [многого]. Поэтому, как сказано, остается незамеченным, что вечным вещам нельзя дать определения, в особенности существующим в единственном числе, как, например, Солнце и Луна».

176 Согласно Фоме, началом индивидуации (то есть умножения индивидов одного вида) в материальном мире выступает материя, но не первоматерия, лишенная свойств, а материя обозначенная (то есть имеющая количественные параметры). Звучащее парадоксально учение Фомы вызвало неприятие и непонимание и до сих пор, насколько нам известно, не получило надлежащего рассмотрения.

177 *Аристотель*. Метафизика. 1040a 25–30. Т. 1. С. 218.

178 Там же. 1003b 30–34. С. 120–121: «„Единое" не есть здесь что-то другое по сравнению с сущим. Кроме того, сущность каждой вещи есть „единое" не привходящим образом, и точно так же она по существу своему уже есть сущее».

179 Ср.: *Siger de Brabant*. Quaestiones in tertium De anima (q. 9) // Quaestiones... P. 26: «Я говорю, что в природе интеллекта не содержится то, что он умножался бы согласно природе». Далее Сигер ссылается на концепцию материи как принципа индивидуации из седьмой книги «Метафизики».

180 *Averrois*. Commentarium... com. 5. P. 392.

181 *Аристотель*. Метафизика. 1053a 30–36. Т. 1. С. 255.

182 *Аристотель*. Категории. 1a 25–27. Т. 2. С. 54.: «...определенное умение читать и писать находится в подлежащем, но ни о каком подлежащем не говорится как об определенном умении читать и писать».

183 Ср.: *Siger de Brabant*. Quaestiones in tertium De anima (q. 7) // Quaestiones... P. 23.

184 *Аристотель*. Метафизика. 1074a 18–22. Т. 1. С. 314: «Если же не может быть никакого пространственного движения, которое не побуждало бы к движению того или другого светила, если же, далее, всякую самобытность (physis) и всякую сущность, не подверженную ничему и самое по себе достигшую наивысшего, надо рассматривать как цель, то не может быть никакой другой сущности (physis), кроме указанных выше, а число сущностей необходимо должно быть именно это».

185 Там же, 1074a 15–17. С. 314: «Таким образом, пусть число сфер будет таким, а потому сущностей и неподвижных начал, [как и чувственно воспринимаемых], также следует с вероятностью предположить столько же (говорить здесь о необходимости предоставим более сильным)».

186 Там же. 1074a 19–20. С. 314.

187 *Аристотель*. Никомахова этика. 1177a 13–17. Т. 4. С. 281.

188 Ср.: *Siger de Brabant*. Quaestiones... P. 98.

189 Утверждение о вечности мира, осужденное Тампье (n. 138, p. 216—217), обсуждается в вопросе 14 «Комментария на третью книгу „О душе"».

190 *Ал Газали.* Метафизика. I, tr. 1, div. 6. Смысл аргументации таков: оппонент Фомы говорит о том, что в рамках аристотелевской философии нельзя согласиться с тезисом о множественности интеллектов, поскольку, учитывая вечность мира и бессмертие интеллекта, интеллектов было бы бесконечно много, а Аристотель отрицает актуальную бесконечность. Аргумент ал Газали таков: запрет на бесконечность не действует в случае неупорядоченного (неиерархического) множества, каковым является множество душ, как он не действует в случае движения планет, которое Аристотель считал (потенциально) бесконечным.

191 Там же.

192 *Аристотель.* Физика. 194b 13—15. Т. 3. С. 87.

193 *Авиценна.* О душе. V, 3.

194 *Themistius.* In III De anima, ad 430a 25.

195 См.: параграф 59.

196 См.: параграф 96 и 101.

197 Как на возможный источник этого места, в котором формулируется концепция «двойной истины», осужденной затем Тампье, указывается в кн.: *Siger de Brabant.* Quaestiones... P. 88: «Мы говорим, что таково мнение Аристотеля, но, что касается нас, мы желаем поместить на место этого учение святой Католической церкви».

198 Тезис: «После смерти душа, будучи отделенной от тела, не может гореть в телесном огне» — осужден в «Осуждении» 1270 года, а затем, под номером 219, в «Осуждении» 1277 года. Сигер обсуждает этот вопрос в «Комментарии на третью книгу „О душе"» (q. 11), однако его позиция значительно отличается от критикуемой здесь Фомой.

199 См. статью 2 «Отделима ли душа от тела?» с. 46 наст. изд.

200 Perfectio scientiarum — имеется в виду актуально осуществленное знание; perfectio — латинский эквивалент аристотелевского «энтелехия».

201 В «Сумме против язычников» (II, 73) Фома атрибутирует теорию двойного субъекта Аверроэсу. См. также: *Averrois.* Commentarium... com. 5. P. 400.

202 Этот аргумент явно направлен против Сигера Брабантского или его последователей, ведь Сигер писал в «Комментариях на третью книгу „О душе"», (q. 7): «Интеллект достигает тела не посредством субстанции, а посредством потенции, поскольку, точно говоря, если бы он достигал тела посредством

субстанции, то он не был отделенным». (Quaestiones De anima // Madonnet P. Siger de Brabant et l'averroisme latin. Louvain, 1908. V. II. P. 23.)

203 На русском языке фрагменты из корпуса и ответы на аргументы 3 и 4 также существуют в переводе С. С. Аверинцева.

204 Q. 75, a. 5.

205 *Августин.* О количестве души // PL. V. 32, Col. 1073.

206 *Аристотель.* Физика. 195b 26. Т. 3. С. 90.

207 *Аристотель.* О душе. 432a 2. Т. 1. С. 440.

208 Q. 117, a. 1.

209 Ср. возражение Аристотеля против софистов в Метафизике (1006a 18).

210 *Аристотель.* О душе. 429a 23. Т. 1. С. 433.

211 У Фомы — balliuus, по-видимому: bajulus.

212 Ср.: *Averrois.* Commentarium... com. 5.

213 Термин, обозначающий логическую ошибку, заключающуюся в принятии акцидентального за существенное; см.: Аристотель. О софистических опровержениях. 166b 28.

214 *Аристотель.* О душе. 429a 23. Т. 1. С. 433.

215 Там же. 430a 22. С. 436.

216 Там же. 430a 10—17. С. 435.

217 Там же. 429b 30—430a 2. С. 435.

218 Incorruptibilitas animae — Фома предпочитает именно это выражение, хотя иногда и употребляет словосочетание «бессмертие души» (immortalitas animae), ведь о бессмертии более уместно говорить в отношении к человеку.

219 Издан L. A. Kennedy: A New Disputed Question of St. Thomas Aquinas on the Immortality of the Soul // AHDLMA 45, 1978. P. 205—223.

220 Так, В. Слева классифицировал 25 аргументов (см.: *Sleva V. E.* The separated Soul in the Philosophy of St. Thomas Aquinas. Washington, 1940. P. 62—63).

221 Например, Сигер Брабантский, в сочинении «Quaestiones in tertium De anima». В «De anima intellectiva» — ответе на критику Фомы — Сигер несколько изменил свою позицию.

222 Например, у Пьетро Помпонацци (1462—1525) в трактате «О бессмертии души» (1516) полагавшего, что душа смертна как таковая (simpliciter) и бессмертна в некотором отношении (secundum quid), — согласно Помпонацци, на основании аристотелевского учения бессмертие души в абсолютном смысле недоказуемо, можно лишь сделать вывод, что «душа не чисто вечная и не чисто временная» (*Petrus Pomponatius.* De immortalitate animae. Bologna, 1954. P. 38).

223 *Аристотель.* О душе. 413b 26–27.

224 Там же. 408b 17–18.

225 Там же. 430a 22–23.

226 Аргументы Платона в пользу бессмертия души приводятся в «Федоне» (70c–71d; 72e–76e; 78b–83d; 96a–106e), в «Федре» (245c–e), в «Государстве» (608d – 611a) и в «Тимее» (41b).

227 См.: *Плотин.* О бессмертии души // Плотин. Сочинения. СПб., 1995. С. 619–645.

228 См.: *Немезий, епископ Емесский.* О природе человека. Почаев, 1905. С. 52–57.

229 Впрочем, Фома обращался и к неоплатонической аргументации, но только как к элементу в целостной концепции. Особенно это видно в «Сентенциях», где в качестве одного из главных аргументов о неразрушимости интеллекта используется постулат 15 (14) из «Книги о причинах»: «Каждый знающий, кто знает свою сущность, возвращается к своей сущности полным возвращением» (см.: Книга о причинах. С. 198) = постулату 83 из «Первоначал теологии» Прокла (*Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974. С. 490). См. также комментарий Фомы (In librum de causis, lec. 7).

230 *Аристотель.* О душе. 429a 19. Т. 1. С. 433–434.

231 Во многих трудах. На русском языке см.: О единстве интеллекта, против аверроистов // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М., 1998; и «Сумма теологии» (I, 76, 4): Есть ли в человеке другая форма помимо мыслительной души / Пер. М. А. Гарнцева // Логос. 1991. № 2. С. 136–138.

232 *Аристотель.* О душе. 403a 9. Т. 1. С. 373: «Если мышление есть некая деятельность представления или не может происходить без представления, то и мышление не может быть без тела».

233 *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах. 4, 2 // Мистическое богословие. С. 33: «...Они [души] обладают разумом, по сути бытия своего неуничтожимы».

234 S. th. I, q. 2, a. 3.

235 Критику концепции универсального гилеморфизма см.: «Дискуссионный вопрос о душе», с. 50 наст. изд., а также вступительную статью к разделу I.

236 Этот аргумент восходит к тезису Аристотеля (О небе. 271a 33): «...природа никогда не действует понапрасну». Сертийянж дает такую интерпретацию этого аргумента: «...положение „сущее, которое обладает таким желанием, погибнет“ по

меньшей мере самопротиворечиво; ведь оно утверждает, с одной стороны, что это сущее принадлежит некоему миру, в котором смерть не имеет никакого смысла, но, с другой стороны, прибавляется: тем не менее оно подлежит закону другого мира, а именно мира временного становления; таким образом, этот мир имеет это сущее в своей власти, и оно не есть сущее, обладающее чистым познанием и вневременным желанием, что мы утверждали ранее». *Sertillanges A.D.* Der Heilige Thomas von Aquin. Köln und Olsten, 1954. S. 474. См. также: S.C.G. II, 79, 6 и De anima, a. 14, corpus.

237 S.th. I, q. 89, a. 1.

238 S.C.G. II, 55.

239 S.C.G. II, 73.

240 S.C.G. II, 76.

241 S.C.G. II, 68.

242 S.C. G. II, 87.

243 Аристотель. О душе. 408b 21.

244 Там же. 408b 17–18.

245 *Аристотель.* Метафизика. 1070a 21. Т. 1. С. 303. Имеется в виду книга 12; Фома указывает книгу 11, следуя делению, существующему в переводе Вильгельма из Мёрбке.

246 Там же.

247 Имеется в виду трактат Немезия Эмесского «О природе человека», долгое время приписывавшийся Григорию Нисскому: *Немезий Эмесский.* О природе человека. С. 28–31.

248 Имеется в виду Аверроэс.

249 S.C.G. II, 75.

250 S.C. G. II, 68.

251 S.C.G. II, 83.

252 *Аристотель.* Физика. Т. 1. С. 112–117.

253 *Аристотель.* О небе. Т. 3. С. 274–285.

254 *Аристотель.* Физика. 192a 25–34. Т. 3. С. 80–81.

255 Stramentum — букв.: «подстилкой из соломы».

256 S.C.G. II, 73.

257 S.C.G. II, 91–101.

258 В тексте — in iuvenibus, букв.: «у молодых людей». Однако очевидно, что речь идет о человеке в его земной жизни вообще, которого вполне можно назвать юным, учитывая будущую жизнь.

259 S. C.G. II, 68.

260 S.C.G. II, 74.

261 *Аристотель.* Метафизика. 1058b 26. Т. 1. С. 271.

262 *Аристотель.* Физика. 266a 12. Т. 3. С. 258–259.

263 *Аристотель.* Метафизика. 1058b 32–1059a 10. Т. 1. С. 271.

264 Аристотель. О душе. 431a 16.

265 *Аристотель.* Физика. 187b 26. Т. 3. С. 69.

266 *Аристотель.* О душе. 413b 25. Т. 1. С. 398.

267 Там же. 429a 24. С. 433–434.

268 Quasi concionator — «возмутитель», «возбудитель».

269 *Аристотель.* О душе. 415b 13.

270 Там же. 408b 21.

271 St. Thomae Aquinatis operum omnium Indeces et concordantiae / Hrsg. R. Busa. Sectio secunda. Concordantia prima. Stuttgart, 1974. 5. №. 20. S. 440.

272 Августин обращался к этой теме во многих произведениях, а также написал особые трактаты: «De libero arbitrio» (388–395), «De gratia et libero arbitrio» (426–427). Перевод на русский язык второго произведения (О. Е. Нестеровой) опубликован в кн.: *Гусейнов А. А., Иррлиц Г.* Краткая история этики. М., 1987. С. 532–557.

273 De gratia et libero arbitrio tractatus // PL. V. 182. Русский перевод см.: *Бернар Клервоский.* О благодати и свободе воли / Пер. С. Д. Сказкина // Средние века. Вып. 45. М., 1982. С. 267.

274 Наиболее яркое событие — спор Лютера (De servo arbitrio) и Эразма (De libero arbitrio). Несколько позже развернулась менее знаменитая, но более значимая в теоретическом плане дискуссия Молины и Банеса (см. сн. 314 на с. 442 наст. изд.).

275 *Plantiga A.* God, Freedom and Evil. London, 1974.

276 The problem of Evil / Ed. by. M. Peterson. Notre Dame, 1992.

277 *Anglin W. S.* Free Will and the Christian Faith. Oxford, 1990.

278 In libros Peri Hermeneias Expositio / Ed. Leonina. Rome, 1882. V. 1.

279 *Ammonius.* Comm. sur le Peri Hermeneias d'Aristote // Corp. lat. comm. in Arist. graeca. Paris, 1961.

280 В данном контексте Фома употребляет «возможное» и «контингентное» как синонимы; в ходе изложения мы будем употреблять эти слова в зависимости от употребления их в тексте.

281 Боэций излагает Диодора Крона из Мегар (IV в. до н. э.), критиковавшего «Об истолковании Аристотеля». Фома интерпретирует концепцию Диодора (а далее и его ученика Филона) в онтологическом смысле, хотя, скорее, ее следует понимать в ло-

гическом смысле. Согласно Диодору, возможное — то, что может быть истинным или ложным, невозможное — то, что если ложное, то не истинное, необходимое — то, что если истинное, то не ложное, и не необходимое — то, что ни истинное, ни ложное.

282 Филон из Мегар, ученик Диодора (см. прим. 281) и учитель Зенона. Следует заметить, что онтология Филона базировалась на фатализме, а приведенные модальности относились, скорее, к «внутренней природе утверждения».

283 Фома постоянно подчеркивает различие этих видов контингентного: если в природе это свидетельство недостатка, то контингентность воли «есть результат ее совершенства — потому что ее сила не привязана к чему-то одному. Поэтому предопределение больше заинтересовано, чтобы сохранить свободу воли, чем сохранить случайность в естественных причинах» (S.C.G, III, 73).

284 Учение о тотальном детерминизме у Фомы связывается со стоиками; например, в «Сумме против язычников», (III, 73), Фома заключает обсуждение проблемы свободы воли: «Тем самым исключена ошибка стоиков, которые говорили, что все вещи возникли по необходимости, согласно неоспоримому порядку, который греки назвали heimarmene». Однако следует заметить, что именно стоики первыми наиболее остро осознали апорию свобода—необходимость. О концепции стоиков см.: *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 148—150, 170—173 и др.

285 См.: *Аристотель.* Метафизика. 1027b 7. Т. 1. С. 185.

286 Случайные события, по Аристотелю, не имеют сущностной причины и происходят благодаря привходящей причине и в меньшем числе случаев (см.: Физика, 196b 22—3; 197a 5—6).

287 *James A., Weisheipl O. P.* Natural philosophy // The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Cambridge, 1989. P. 526. Относительно вопроса о доверчивости Альберта к астрологии хотелось бы возразить авторам статьи. У своих современников, а в большей степени у потомков Альберт получил репутацию мага, алхимика и астролога. Однако многие труды на оккультные темы являются dubita, такие как «Liber de Alchima» или «Speculum Astronomiae». И хотя в целом идея воздействия небесных явлений на земные вписывается в общую космологию Альберта, вместе с тем он отрицает жесткий детерминизм и подчеркивает независимость человеческих воли и разума от влияния звезд.

288 Конечно, это решение опирается на богатую традицию, в частности на комментарий Аммония.

289 Более обширные сведения о проблеме контингентного у Фомы можно получить из следующей литературы: *Courtus P. C.* Participation et contingent selon S. Thomas d'Aquin // Rev. thomiste 69. 1969. P. 201—235; *Jalbert G.* Nécessité et contingence chez S. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs. Ottawa, 1961; *O'Shaughnessy Th.* La théorie thomiste de la contingence chez Plotin et les penseurs arabes // Rev. philos. 65. Louvain, 1967. P. 36—52.

290 Для того чтобы дать общее представление о контексте, в котором обсуждается данная проблематика, приведем общую структуру исследования. Приводимые вопросы относятся к трактату о Боге, к той его части, которая рассматривает Божественные действия и следует за рассмотрением сущности Бога. Ход исследования Божественных действий сам Фома обрисовывает так в преамбуле к вопросу 14: «...и поскольку некоторое действие есть то, что сохраняется в действующем, некоторое же переходит во внешнее действие, то в первую очередь мы говорим о познании и воле, в последующих вопросах рассматривается то, что относится к воле абсолютным образом, — любовь, справедливость и благодать, то, что относится и к воле, и к интеллекту, — предвидение, предопределение и книга жизни (ведь познание находится в познающем, а воление — в волящем), и после этого — потенция Бога, которая рассматривается как начало Божественного действия, переходящего во внешнее действие. Поскольку же познавать нечто — значит жить, то после рассмотрения Божественного познания следует рассмотреть [вопрос] о Божественной жизни. И поскольку познание относится к истинному, то также дóлжно будет рассмотреть [вопрос] об истине и ложности. Опять-таки поскольку всякое познанное находится в познающем, понятия же (rationes) вещей, согласно тому, что они находятся в познающем Боге, называются идеями, то к рассмотрению познания дóлжно будет также присоединить рассмотрение [вопроса] об идеях».

291 Вопрос 14 состоит из 16 статей: (1) «Есть ли в Боге познание?», (2) «Познает ли Бог Самого Себя?», (3) «Охватывает (comprehendat) ли Он Себя в познании?», (4) «Есть ли Его познание Его субстанция?», (5) «Познает ли Он то, что отлично от Него?», (6) «Имеет ли Он об отличном от Него собственное познание?», (7) «Дискурсивно ли Божественное познание?», (8) «Есть ли Божественное познание причина вещей?», (9) «Есть ли у Бога познание относительно того, чего нет?», (10) «Есть ли у Бога познание злого?», (11) «Есть ли у Бога познание единичных вещей?», (12) «Есть ли у Бога

познание бесконечного?», (13) «Есть ли у Бога познание контингентных будущих событий?», (14) «Есть ли у Бога познание высказываемого (utrum sit enuntiabilium)?», (15) «Может ли Божественное познание изменяться?», (16) «Имеет ли Бог спекулятивное или практическое познание вещей?».

292 S.th. I, q. 14, a. 8.

293 S.th. I, q. 75, a 4.

294 B S.th. I, q. 14, a. 9, «Познает ли Бог не-сущее?»: «Следует сказать, что Бог познает все, что существует каким-либо образом. Но ничто не препятствует тому, чего нет *просто*, существовать *некоторым образом*. Ведь просто есть то, что есть актуально. То же, что не существует актуально, существует в потенции или самого Бога, или творения; или в активной потенции, или в пассивной; или в потенции предположения, воображения, либо обозначения тем или иным образом. Следовательно, все, что может быть создано, или помыслено, или высказано творениями, а также то, что Бог Сам может сотворить, Он познает, даже если оно актуально не существует. И поэтому можно сказать, что Он также имеет познание не-сущего».

295 S.th. I, q. 10, a. 2, ad 4.

296 *Аристотель.* Об истолковании. 19a 23. Т. 2. С. 25.

297 Вопрос 19 состоит из двенадцати статей: (1) «Есть ли в Боге воля?», (2) «Волит ли Бог иное, чем Он Сам?» (3) «Волит ли Бог все с необходимостью?», (4) «Является ли воля Бога причиной вещей?», (5) «Следует ли приписывать Божественной воле какую-либо причину?», (6) «Всегда ли исполняется Божественная воля?», (7) «Является ли Божественная воля изменяемой?», (8) придает ли Божественная воля необходимость желаемым вещам?», (9) «Есть ли в Боге воля к злому?», (10) «Обладает ли Бог свободным произволением (liberum arbitrium)?», (11) «Следует ли различать в Боге волю относительно знака (utrum sit distinguenda in deo voluntas signi)?», (12) «Надлежащим ли образом полагают пять знаков относительно Божественной воли (запрещение, предписание, совет, действие и позволение)?».

298 S.th. I, q. 2, a. 3.

299 *Аристотель.* Метафизика. 1015b 15. Т. 1. С. 152.

300 То есть Аверроэс.

301 Августин. Энхиридион. Гл. 103. // PL. V. 40. Col. 280. См. русский перевод: *Бл. Августин.* Энхиридион, или О Вере, Надежде и Любви. С. 340.

302 *Аристотель.* Физика. 199b 18. Т. 3. С. 100.

303 Всего в вопросе 22 четыре статьи: (1) «Подобает ли Богу провидение?», (2) «Все ли подлежит Божественному провидению?», (3) «Относится ли Божественное провидение ко всему непосредственным образом?», (4) «Сообщает ли Божественное провидение необходимость вещам, которые оно предвидит?».

304 *Аристотель*. Никомахова этика. 1440a 35. Т. 4. С. 177.

305 «Quae a deo sunt, ordinata sunt» — Фома часто цитирует это место в версии, отличной от Вульгаты: «Quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt»; ср. син. пер.: «...существующие же власти от Бога установлены».

306 S. th. I, q. 14, aa. 6, 11.

307 S. th. I, q. 14, a. 8.

308 *Августин*. Энхиридион. Гл. 11 // PL. V. 40. Col. 236.

309 То есть Цицерон.

310 Цицерон. О предсказаниях. 11, 5. Одна из наиболее значительных попыток защитить свободу человека в рамках античного мира была совершена Цицероном. Фома (в «Дискуссионных вопросах о зле», 6) использует аргументацию из трактата «О судьбе», почти буквально приводит пассаж из Цицерона, который он, очевидно, взял из цитаты в «О граде Божием» Августина.

311 S. th. I, q. 19, a. 10.

312 *Августин*. Энхиридион. Гл. 17 // PL. V. 40. Col. 239.

313 *Григорий Великий*. Книги о нравственности, или Комментарий на Книгу Иова. (*Gregorius Magnus*. Moralium libri sive expositio in librum b. Job. XIV, 20 // PL. V. 76. Col. 314. Paris, 1849.)

314 Это место, недостаточно проясненное самим Фомой, имело значительную «историю воздействия», отразившуюся в концепции «среднего знания» иезуита Луиса де Молины (1535—1600), стремившегося защитить человеческую свободу воли от детерминизма: два способа Божественного знания, описываемые Фомой (видение прошлого, настоящего и будущего сущего и простое познание прошлого, настоящего и будущего не-сущего), он дополняет «средним знанием», благодаря которому Богу известно условное будущее контингентных событий, и именно таким образом Бог предзнает (но не детерминирует) будущие действия людей. Против этого учения доминиканец Доминго Банес (также апеллируя к текстам Фомы) выдвинул более детерминистскую концепцию «физического преддвижения», согласно которой человек не может принять благодать, если он заранее «физически» (то есть неморально, просто и непреложно) не подвигается к этому Богом. Несколько ранее Молины Суарес под-

верг критике концепцию gratia excitans (побуждающей благодати) как несовместимую с учением о свободе выбора, а затем использовал против этой концепции учение Молины о «среднем знании». Суарес выделял и христологический аспект этой полемики — концепция «физического преддвижения» противоречит свободному самопожертвованию Христа (Comm. ac disp. in tert. p. D. Thomae, 1 / Op. omn. V. 18, 286b—287a). Однако сам термин «физическое преддвижение» Суарес принимал, понимая под ним помощь, оказываемую Божественной благодатью, не устраняющую свободное действие воли, а согласующуюся с ней (De vera intelligentia auxilii efficacis, 46 / Op. omn. V. 10, 653a—661b). Полемика молинистов и последователей Банеса вызвала широкий резонанс (отзвуки которого можно обнаружить, например, у Вольтера, полемизировавшего с концепцией «физического преддвижения»).

315 Платон. Тимей. 40 a.

316 Имеется в виду «О природе человека» Немезия Эмесского, компендиум каппадокийской антропологии, приписываемый долгое время Григорию Нисскому. Русский перевод см.: *Немезий Эмесский.* О природе человека. С. 141. PG. V. 40. Col. 794.

317 *Августин.* О граде Божием. 9, 1. М., 1994. PL. V. 41. Col. 257.

318 S. th. I, q. 19, a. 5, 8.

319 *Аристотель.* Метафизика. 1027a 30. Т. 1. С. 185.

320 *Боэций.* «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 267. (PL. V. 63. Col. 817.)

321 *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах. 4, 23 // PG. V. 3. Col. 733.

322 Фома делит страсти на вожделеющие (любовь—ненависть, желание—отвращение, радость—печаль) и гневные (надежда—страх, отчаяние—отвага, гнев). Эти наименования представляют собой, согласно Жильсону, технические термины и обозначают страсти, под воздействием которых в первом случае стремятся избежать негативно оцениваемого объекта, а во втором — разрушить таковой. См.: *Gilson E.* Moral Values and Moral Life. St. Louis; London, 1931. P. 96.

323 *Августин.* О граде Божием. С. 256.

324 *Аристотель.* Метафизика. 1046b 5. Т. 1. С. 236: «И одни и те же способности, сообразующиеся с разумом, суть начала для противоположных действий...».

325 *Аристотель.* О душе. 432b 5. Т. 1. С. 141: «Ведь в разумной части души зарождается воля, а в не основывающейся на разуме — желание и страсть».

[326] *Августин.* О Троице. XIII, 4 // PL. V. 42. Col. 1018.

[327] Собственно, имеется в виду целевая и действующая причины.

[328] См.: *Аристотель.* Физика. 200a 21.

[329] *Августин.* О граде Божием. 5. 10. С. 256–259.

[330] Разночтение: некто.

[331] *Аристотель.* Никомахова этика. 1111b 27. Т. 4. С. 100: «...если желание [направлено], скорее, на цель, то сознательный выбор имеет дело со средствами к цели...»

[332] *Псевдо-Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах. IV, 32 // PG. V. 3. Col. 732.

[333] *Августин.* О Книге Бытия. IX, 14 // PL. V. 34. Col. 42.

[334] *Августин.* Пересмотры. I, 9 // PL. V. 32. Col. 596. См. также: О граде Божием. 5. 10 // PL. V. 41. Col. 152.

[335] S.th. I, q. 82, a. 1.

[336] Обсуждая проблему свободы воли, Фома использует технический термин liberum arbitrium. Переводчики на русский язык текстов (в том числе и других авторов), содержащих этот термин, подыскивают самые разные эквиваленты — «свобода самоопределения» (анонимный переводчик августиновского «Энхиридиона»), «свободный выбор», «свободная воля», «свободное суждение», «свободное решение», «свободное произволение». Однако немногим переводчикам удается выдерживать терминологическое единство на протяжении всего переводимого текста. Так, например, С.Д. Сказкин, переводя в заглавии «De libero arbitrio» Бернара Клервоского как «О свободе воли» (*Бернар Клервоский.* О благодати и свободе воли // Средние века. Вып. 45.), в дальнейшем переводит это словосочетание как «свобода выбора». Но каждый из таких эквивалентов всегда уже есть интерпретация, зачастую смещающая смысл liberum arbitrium в ту или иную сторону. Иногда, в зависимости от того, какова концепция liberum arbitrium у данного автора, отождествляет ли он его, например, с интеллектом или волей, такое смещение выглядит оправданным. Но в случае Фомы, у которого, с одной стороны, наряду с liberum arbitrium существуют и «свободный выбор», и «свободная воля», и «свободное решение», и «свободное суждение» (например, liberum de ratione iudicium (S.C.G II, 48, 4), liberum de voluntate iudicium (In II Sent. 1, 3), electio, voluntas deliberata (I–II 1, 1) и др.), а с другой стороны, специфика liberum arbitrium как раз и состоит в определенной связи интеллекта с волей, допускать такое смещение неоправданно. С такой проблемой сталкивается не только переводчик на русский язык — у немцев и англичан также велик термино-

логический разнобой. Так, в немецком переводе только двух глав из вопроса 83 можно обнаружить в качестве перевода Freiheit, freier Schiedsspruch, freies Urteil, freie Entscheidung. Англичане обычно употребляют free will, но часто пользуются понятием choice. Н. Кретцманн защищает употребление free decision, ссылаясь на вопрос 83 (3, ad 2): «Выбор называется неким суждением, от которого именуется и свободное произволение». Мы остановились на довольно необычном обороте «свобода произволения», позаимствовав его из перевода О. Нестеровой августиновского «De libero arbitrio» (см.: *Гусейнов А.А., Иррлиц Г.* Краткая история этики), в силу того, что хотя это сочетание мало проясняет обозначаемый предмет, но по крайней мере не вносит «ложное понимание», а скорее, способствует удержанию проблемности и акцента на техничности. Главное, что следует иметь здесь в виду,— то, что, во-первых, все эти понятия тесно взаимосвязаны, а во-вторых, что речь идет, собственно, о свободе созданной по образу Бога целостной человеческой личности (поскольку для Фомы какая-либо отдельная способность не может быть сама по себе свободна), наделенной свободой воли, реализующейся в способности свободного произволения, и действием выбора.

337 *Аристотель.* Метафизика. 982b 26. Т. 1. С. 69: «И так же, как свободным называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука [философия] единственно свободная, ибо она существует ради себя самой».

338 *Аристотель.* Никомахова этика. 1114a 32. Т. 4. С. 107: «...каков каждый человек сам по себе, такая и цель ему является».

339 Сир. 15: 14.

340 «Глосса между строк» — анонимное толкование, написанное между строк Библии. См.: PL. V. 191.

341 S. th. I, q. 81, a. 3, ad 2.

342 В комментарии на Послание к Римлянам.

343 Virtus, согласно Фоме, термин, употребляющийся эквивокативно и в смысле аналогии (I—II, 61, 1, ad 1). В отношении к способности это quandam potentiae perfectionem (некое совершенство способности (I—II, 55, 1)), а также некий вид качества, а именно — благое качество (I—II, 55, 4). Подробно о понятии virtus см.: *Jordan M.D.* Theology and philosophy // The Cambridge Companion to Aquinas / Ed. by N. Kretzmann, E. Stump. Cambridge, 1993. P. 236—241.

344 S. th. I, q. 82, a. 1.

345 S. th. I, q. 81, a. 3.

346 *Бернар Клервоский.* О благодати и свободе воли. 1, 2. С. 267. (С. Д. Сказкин переводит habitus animi как «свойство души».)

347 *Августин.* Энхиридион. 30 // PL. V. 40. Col. 246: «...пользуясь свободой самоопределения ко злу, человек погубил и себя, и свободу».

348 Косвенная цитата из вышеупомянутого сочинения Бернара Клервоского; см. с. 266.

349 Собственно «врожденное» — natura, подобно греческому physis, значит «порожденное». Фома пишет, что первое значение natura — порождение живых вещей, далее — деятельная причина этого порождения и затем — внутреннее основание движения или изменения (S. th. III, q. 2, a. 1).

350 S. th. I, q. 82, a. 1.

351 *Аристотель.* Никомахова этика. Т. 4. С. 84: «Нравственные устои, [или склад души], — это то, в силу чего мы хорошо или дурно владеем [своими] страстями».

352 Фома имеет в виду деление, предлагаемое Бернаром Клервоским, на свободу от необходимости, или по природе, свободу от греха, или по благодати, и свободу от страданий, или свободу славы. См.: цит. соч. С. 270.

353 S. th. I—II, q. 85 и далее; q. 109.

354 *Damascenus.* De Fide Orth. II, 27 // PG. V. 94. Col. 949. См. русский перевод А. Бронзова: *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. 109: «...по необходимости свобода решения соединена с разумом».

355 *Аристотель.* Никомахова этика. 1113a 11. Т. 4. С. 103: «...сознательный выбор — это, пожалуй, способное принимать решение стремление (boyleytike orexis) к зависящему от нас; в самом деле, приняв решение, мы выносим свой суд и тогда согласуем наши стремления с решением».

356 *Аристотель.* Никомахова этика. 1139b 4. С. 174: «...сознательный выбор — это стремящийся ум, [то есть ум, движимый стремлением], или же осмысленное стремление, [то есть стремление, движимое мыслью], а именно такое начало есть человек».

357 *Аристотель.* Никомахова этика. 1111b 27.

358 Такой оборот Фома всегда употребляет, когда речь идет о средствах. Мы даем буквальный перевод, чтобы подчеркнуть факт принципиальной подчиненности средств цели у Фомы.

359 Аристотель. Никомахова этика. 1111b 27.

360 *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. II, 22. С. 100: «Дóлжно же знать, что иное есть τέλησις, а

иное — βούλησις... Ибо τέλησις есть самая простая способность желания. Βούλησις же — желание по отношению к чему-либо». Фома употребляет транслитерацию греческих слов, имеющих истоки в аристотелевской традиции, затруднившись в выборе соответствующего латинского слова. Следует заметить, что переводчик Дамаскина на русский язык также оставляет греческие слова.

361 Аристотель. Никомахова этика.

362 *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. III, 14 // PG. V. 94. Col. 1037.

363 S. th. I, q. 64, a. 2; q. 80, a. 2.

364 S. th. I, q. 79, a. 8.

365 В этой главе.

366 Вопрос 6 относится к «Трактату о человеческих действиях» (вопросы 6—21), следует за вопросами, посвященными определению главной цели человеческой деятельности, которая заключается в достижении блаженства (вопросы 1—5).

367 Имеются в виду навыки [q. 49—89], закон [q. 90—108] и благодать [q. 109—114].

368 *Немезий Эмесский.* О природе человека. С. 108—109. (PG. V. 40. Col. 728.)

369 *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. II, 24. С. 102—105. (PG. V. 94. Col. 953.)

370 Аристотель. Никомахова этика. 1111a 23.

371 Аристотель. О душе. 433b 11.

372 Аристотель. Физика. 253a 11.

373 *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. II, 24. С. 102.

374 S. th. I—II, q. 1, a. 2.

375 S. th. I—II, q. 1, a. 1.

376 *Аристотель.* О душе. 111b 8.

377 *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. II, 27. С. 109: «Посему неразумные существа не суть свободны, ибо они более ведутся природою, нежели ведут...» (PG. V. 40. Col. 729).

378 *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. С. 102. (PG. V. 94. Col. 956.)

379 *Аристотель.* Никомахова этика. 1111b 8. Т. 4. С. 99.

380 *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. С. 104: «Дóлжно знать, что хотя дети и неразумные животные поступают добровольно, но однако, конечно, не по свободному выбору».

381 *Немезий Эмесский.* О природе человека. С. 108: «Кроме того, если они непроизвольны, то ни одно из неразумных жи-

вотных, ни дети не делают ничего добровольного, но на самом деле это не так».

382 S.th. I—II, q. 6, a. 1.

383 S.th. I—II, q. 6, aa. 1, 2.

384 *Аристотель.* О душе. 433a 9, b 16.

385 *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. IV, 20. С. 252: «Поэтому мы говорим, что зло не есть что-либо другое, кроме лишения блага и быстрого перехода от того, что согласно с природою, в то, что — противоестественно; ибо ничто не зло по природе». (PG. V. 94. Col. 953).

386 *Августин.* О граде Божием. 5, 10 // PL. V. 41. Col. 152.

387 A. 4.

388 *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. II, 24. С. 102.

389 Аристотель. Никомахова этика. 1111a 20.

390 Аристотель. Никомахова этика. 1109b 35.

391 *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. II, 24. С. 104.

392 S.th. I—II, q. 6, a. 4.

393 Аристотель. Физика. 254b 14.

394 *Немезий Эмесский.* О природе человека. С. 104.

395 Аристотель. Никомахова этика. 1110a 12.

396 *Немезий Эмесский.* О природе человека. С. 104—105.

397 *Немезий Эмесский.* О природе человека. С. 104: «Итак, определение непроизвольного по насилию таково: оно есть то, начало чего лежит вне, причем тот, кто принуждается, нисколько не содействует своим собственным стремлением (усердием)».

398 Аристотель. Никомахова этика. 1140b 12.

399 S.th. I—II, q. 10, a. 3; q. 77, a. 7.

400 *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. II, 24. С. 103: «А за невольным следует то, что оно удостоивается прощения или сожаления».

401 Син. пер.: «А кто не разумеет, пусть не разумеет».

402 Син. пер.: «Не заблуждаются ли совершающие зло?».

403 *Августин.* Об истинной религии. XIV // PL. V. 34. Col. 133.

404 *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. II, 24. С. 103.

405 Там же.

406 Аристотель. Никомахова этика. 1110a 1.

407 S.th. I—II, q. 6, a. 1.

408 Аристотель. Никомахова этика. 1110b 25.

409 S. th. I—II, q. 6, a. 3.

410 S. th. I—II, q. 6, a. 3.

411 *Аристотель.* Никомахова этика. 1147a 25—30. Т. 4. С. 197.

412 Там же. 1111b 33. С. 98.

413 *Аристотель.* Никомахова этика. 1113a 11.

414 *Аристотель.* Никомахова этика. 1139b 4. С. 174: «...сознательный выбор — это стремящийся ум, [то есть ум, движимый стремлением], или же осмысленное стремление, [то есть стремление, движимое мыслью], а именно такое начало есть человек».

415 *Немезий Эмесский.* О природе человека. С. 111.

416 S. th. I—II, q. 19, a. 4.

417 *Августин.* Проповеди к народу. (Sermones ad populum, 62, 8 // PL. V. 38. Col. 421.)

418 Здесь и далее следует понимать слово «совесть» не столько как интуитивное чувство, позволяющее нам определять, что благо, а что зло, и побуждающее нас следовать тому, что благо, и стыдиться, если мы совершили зло — в обычном значении этого слова как в русском, так и в латинском языке, а скорее, в его этимологическом смысле — совершение чего-либо со знанием дела (con-sciencia), то есть как «применение знания к некоему действию», согласно определению самого Фомы. Conscientia (то есть cum alio scientia. S. th. I, q. 79, a. 13) не есть способность. Согласно Фоме, способность, посредством которой мы обладаем моральными принципами, — это синдересис, являющийся естественным навыком (habitus naturalis), а совесть — деятельность, состоящая «в применении практических принципов к единичным поступкам, в указании нам того, что из совершаемого нами хорошо, а что нет, что мы должны делать и от чего, напротив, должны уклоняться» (S. th. I, q. 79, a. 13). Таким образом, в «этическом силлогизме» первая посылка — синдересис, вторая — суждение разума, а заключение — дело совести: «...дóлжно повиноваться Божьим предписаниям; характер данного поступка не соответствует предписаниям; следовательно, не следует совершать данного поступка».

419 S. th. I, q. 79, a. 13. См. с. 318 наст. изд.

420 S. th. I, q. 79, a. 13.

421 S. th. I—II, q. 19, a. 3.

422 *Аристотель.* Никомахова этика. 1151a 33. Т. 4. С. 208: «...является ли невоздержным только тот, кто не придерживается какого бы то ни было сознательного выбора и какого бы то ни было суждения, или только тот, кто не придерживается неложного суждения и правильного выбора? <...> Но может

быть, только привходящим образом человек придерживается любого выбора, а по сути один придерживается, другой не придерживается неложного суждения и правильного выбора?»

423 Это слово, произошедшее от греческого, обозначает в латинском языке «преткновение» и «соблазн». Фома в «Сумме теологии» (II–II, q. 43, a. 1), так обыгрывает эту двузначность: «Полагаемое кому-либо на вещественной дороге препятствие, натыкаясь на которое он располагается к падению, обыкновенно называется scandalum (приводится в переводе А. Бронзова). Потому так же называется и соблазн, будучи духовным препятствием на праведном пути.

424 Perplexus — «запутанный, неясный, двусмысленный». «Быть в безысходности» — традиционный в средневековой этике технический термин, обозначающий ситуацию, когда человек, совершив либо не совершив некое действие (или же противоположное), равным образом оказался бы виновен.

425 «Изгонят вас из синагог; даже наступит время, когда всякий, убивающий вас, будет думать, что он *тем* служит Богу».

426 S. th. I–II, q. 6, a. 8. См. с. 234 наст. изд. О незнании Фома также говорит и в других местах: добродетель, согласно Фоме, есть некое знание (quasi quaedam sciencia) (De ver., q. 15, a. 1), а грех — некое незнание, а именно выбора (ignorantia electionis) (De ver., q. 15, a. 15). Добровольное незнание (ignorantia voluntaria) имеет место тогда, когда человек прямо желает не знать чего-либо, чтобы вследствие этого иметь возможность беспрепятственно грешить, или непрямо — когда вследствие некоторых занятий не радеет о познании того, благодаря чему он мог бы затем отклониться от греха, — такое незнание усиливает грех, являясь его причиной (S. th. I–II, q. 76, a. 3, 4).

427 S. th. I–II, q. 19, a. 2.

428 S. th. I–II, q. 6, a. 8.

429 Фома, вполне возможно, имеет в виду ветхозаветную историю (Быт. 29: 21–25), повествующую о том, как Лаван обманул Иакова, дав ему в жены дочь Лию вместо Рахили, и Иаков обнаружил обман только утром.

430 *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах. 4, 30. С. 54.

431 «Дискуссионные вопросы о зле» состоят из шестнадцати вопросов, в которых обсуждается природа зла (q. 1), действия зла (q. 2), отношение Бога и зла (q. 3), первородный грех (q. 4–5). Далее следует вопрос 6, в котором обсуждается свободный выбор, поскольку он является источником добродетельных или порочных поступков. Остальные вопросы по-

священы делению грехов на простительные и смертные (q. 7), определению числа основных грехов (q. 8) и обсуждению отдельных грехов, таких как тщетная слава, зависть, гнев, обжорство и т. д. (q. 9—15). Завершается это сочинение вопросом, посвященным грехопадению демонов (q. 16).

432 Реплика на предыдущий аргумент, высказанная бакалавром, в ходе записи аргументов; то же самое в аргументах 3, 8, 14 и 18.

433 *Августин.* Энхиридион, или О Вере, Надежде и Любви. С. 339, 343.

434 Аристотель. О душе. 435b 15.

435 Аристотель. Метафизика. 1072 а 26.

436 Аристотель. Метафизика. 1027b 25. С. 186: «...ведь ложное и истинное не находим в вещах: так, чтобы благо, например, было истинным, а зло непременно ложным...»

437 Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. 4.

438 Понятие sensus охватывает и интеллект, и чувство, поэтому оба эти слова могут относиться как к тому, так и к другому и быть синонимами. Но в «Сумме теологии» (I—II, q. 15, a. 1, corpus et ad 3), Фома относит consentire к чувству исходя из внутренней формы слова: consentire = con-sentire = simul sentire, то есть воспринимать нечто присутствующее (реально или в воспоминании), что осуществляется чувством, в то время как assentire = ad-sentire = ad aliud sentire — воспринимать нечто отдаленное, что осуществляет интеллект, познавая нечто безразлично к присутствию или отсутствию частной вещи.

439 *Августин.* Энхиридион, или О Вере, Надежде и Любви. С. 306: «...когда грех совершался по свободному определению воли, то с победою греха утеряна была и свобода».

440 Августин. Исповедь. VIII, 5: «От злой же воли возникает похоть; ты рабствуешь похоти — и она обращается в привычку; ты не противишься привычке — и она обращается в необходимость» (*Августин.* Исповедь / Пер. М. Е. Сергиенко. М., 1991. С. 197).

441 *Аристотель.* Никомахова этика. 1112a 15. Т. 4. С. 101: «Тогда это, наверное, то, о чем заранее принято решение? Ведь сознательный выбор [сопряжен] с [рас]суждением и [раз]мышлением. На это указывает и само название: *проайтерон* — „нечто, избранное перед другими вещами“ (pro heteron haireton)».

442 *Аристотель.* О душе. 432b 6. Т. 1. С. 141: «Ведь в разумной части души зарождается воля, а в не основывающейся на разуме — желание и страсть. Если же душа состоит из трех частей, то в каждой части будет стремление».

443 *Аристотель.* Никомахова этика. 1113b 7. Т. 4. С. 105: «Действительно, добродетель, так же как и порочность, зависит от нас. И в чем мы властны совершать поступки, в том — и не совершать поступков, и в чем [от нас зависит] „нет", в том — и „да"».

444 Delibiratio — одна из составных частей действия, относящаяся к компетенции разума, заключающаяся в том, чтобы «спрашивать и решать» (quaerere et resolvere), каковы средства, пригодные для достижения желаемой цели. «Размышление» вызывается волевым действием «намерения» достичь цель теми или иными средствами и завершается волевым действием «согласия» с тем, что предлагаемое средство пригодно.

445 *Аристотель.* Метафизика. 1009a 17. Т. 1. С. 134: «Действительно, если кто пришел к такому мнению вследствие сомнений, неведение легко излечимо (ибо надо возражать не против их слов, а против их мыслей). Но если кто говорит так, лишь бы говорить, то единственное средство против него — это изобличение его в том, что его речь — это лишь звуки и слова».

446 *Аристотель.* О душе. 433a 9. Т. 1. С. 422: «Движут, видимо, по крайней мере две способности — стремление и ум, если признать воображение своего рода мышлением; ведь люди часто вопреки знанию сообразуются со своими представлениями, а у других живых существ нет ни мышления, ни способности рассуждения, а есть одно лишь воображение».

447 Consilium есть действие, следующее за суждением разума и предшествующее волевому выбору, поскольку суждение разума решает, что нечто следует сделать, но остается много неопределенного в запланированном действии из-за частных обстоятельств. Поэтому необходимо предпринять исследование того, что неизвестно, и это исследование называется consilium (S. th. I—II, q. 14, a. 1). Это исследование относится не к цели, а к средству (a. 2) в сфере не теоретической, а практической (a. 3), исключая те виды деятельности, в которых действие происходит по установленным правилам, как в искусстве (a. 4). Совещание предполагает участие и других людей (но не обязательно), Фома возводит это слово к considium (букв.: «сидение вместе»), поскольку одному человеку нелегко рассмотреть все обстоятельства частного дела, относящегося к возможному (a. 3).

448 *Аристотель.* О душе. 432b 6.

449 *Аристотель.* О душе. 427a 25. Т. 1. С. 429.

450 *Аристотель.* Евдемова этика. 1248a 25.

[451] *Аристотель.* Никомахова этика. 1113а 32. Т. 4. С. 104: «И если для добропорядочного человека предмет желания — это собственное благо, то для дурного — случайное... Дело в том, что каждому складу присущи свои [представления] о красоте и удовольствии...»

[452] *Аристотель.* Метафизика. 1027b 7. Т. 1. С. 185. Согласно Аристотелю, известно, что человек умрет, но от болезни или насильственной смерти, будет известно, только когда произойдет «вот это» — конкретная причина смерти.

[453] Сам Фома называет и их «способностями» в широком смысле, но они не являются особыми потенциями, сущностно структурирующими душу.

[454] Следует отметить, что слово «интеллект» помимо обозначения интеллектуальной способности имеет у Фомы и другие значения. Сам Фома пишет, что это слово имеет четыре значения: «имя „интеллект" порой обозначает вещь познанную (rem intellectam), когда говорится, что имена обозначают „интеллекты", иногда — саму интеллектуальную потенцию, иногда — некий навык, иногда же — акт» (De Ver., q. 17, a. 1). Этимологически Фома возводит «интеллект» к intus legere — «читать внутреннюю сущность вещи» (S. th. II—II, q. 8, a. 11; De Ver., q. 15, a. 1).

[455] Конечно, важно было бы проследить, какими латинскими словами переводится греческое νοῦς. Так, Эриугена переводит его словами animus и intellectus. В XIII в. установилась традиция переводить это слово как mens, хотя этим словом часто переводилась и διάνοια (то есть дискурсивное рассуждение).

[456] Абеляр. Христианская теология. I. 94.

[457] Псевдо-Августин. О духе и душе. (*Pseudo-Augustinus.* De Spiritu et Anima // PL. V. 40. Col. 10.)

[458] Альберт Великий. О единстве интеллекта. (De Unit. intel. 7.)

[459] Альберт Великий. О Божественных именах. (De. div. nom. 2. 30.)

[460] Александр из Гэльса. Дискуссионные вопросы. (Alexander Halensis. Quaest. disp. 18. 1, 9.)

[461] Бонавентура. Коментарий на «Сентенции» Петра Ломбардского. (Sent. I, 3, 1, 3).

[462] Бонавентура. Путеводитель души к Богу. М., 1992. С. 53. (Iterarium mentis ad deum, 1, 4.)

[463] Августин. О Троице. XI, 3, 6.

[464] Там же. XV, 16, 26.

[465] Ричард Сен-Викторский. О даре созерцания. (De Grat. Contempl. I, 3, 4.)

466 *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. С. 168.

467 Понятие активного и потенциального интеллектов ввел в латинскую христианскую традицию Доменик Гундисальви (из Толедо), переводчик Авиценны, написавший в 1142–1152 годах труд «О душе», в котором он в основном придерживается авиценновской интерпретации. Однако развития это нововведение не получило вплоть до 1210 г., когда Иоанн Бланд (профессор факультета искусств в Париже) прокомментировал аристотелевский трактат «О душе», соединяя аристотелевское деление с традиционным христианским представлением о низшем и высшем разуме (относительно томистской концепции высшего и низшего разума см. статью 9 вопроса 79 в настоящем издании). В 1230 г. Вильям из Оверни в трактате «О душе» подверг критике аристотелевскую концепцию, расценивая ее как противоречащую христианскому учению; Филипп Канцлер (ум. 1236) и Иоанн из Рошеля (ум. 1245) пытались соединить аристотелевскую концепцию с христианским пониманием души. Последний в «Summa de anima» рассматривал активный интеллект как часть души, наряду с существованием и отделенного активного интеллекта (например, ангельского), способного иллюминировать человеческую душу. На парижском факультете искусств после тридцатилетнего запрета к текстам Аристотеля вновь обратился Роджер Бэкон (возглавлявший факультет с 1240 по 1247 год). В своих «Quaestiones» он рассматривал действительный интеллект, который является частью души, в «Quaestiones alterae» — отделенный интеллект. Отвергая концепцию Авиценны, он рассматривал человеческий интеллект как состоящий из двух частей — действующей, высшей, направленной к духовным сущностям, и потенциальной, низшей, направленной к материальным сущностям. Он также признает наличие некоторого рода врожденного знания в душе, но только смутного, выступающего в качестве критерия истинности воспринятого от чувств и абстрагированного интеллектом знания (которое, ввиду того что Бэкон считал универсалии неясными образами, нуждается в такого рода сопоставлении). Однако во втором произведении взгляды Бэкона претерпели некоторую эволюцию. В нем он считает активный интеллект отделенной субстанцией, рассматривая потенциальный интеллект двояко — как форму тела (низшая часть) и как духовную субстанцию (высшая). В последующих работах середины 1260-х гг. («Opus maius», «Communia naturalium») Бэкон развивает, скорее, августинеанскую концепцию

души. Августинеанской традиции также следует Бонавентура, не одобрявший проникновения аристотелевского учения в христианскую традицию. Он отрицает существование отдельного действующего интеллекта, приписывая действие иллюминации души непосредственно Богу. Душа имеет свое низшее (обращенное к материальному миру) и высшее (направленное на самопостижение и на постижение Божественного) лица, в высшем нет необходимости в делении на потенциальный и актуальный интеллект, однако это деление используется им для описания процесса познания материальных вещей, при этом эти части понимаются не как различные способности, а как два вида деятельности одной субстанции. Вместе с тем Бонавентура не считал потенциальный интеллект чистой возможностью, приписывая ему активность, заключающуюся в абстрагировании, понимаемом не в аристотелевском смысле, как очищение от индивидуальных свойств, а как акт приложения человеческого сознания к образу постигаемого предмета.

468 Этому вопросу в данном издании посвящен особый раздел — «Критика монопсихизма».

469 Подробному изложению учения о деятельном интеллекте у Фомы посвящено три места: в «Сумме теологии» (I, 79, 3—5), в «Сумме против язычников» (II, 75—78), статьи 4 и 5 из «Дискуссионного вопроса о душе».

470 См. «О душе» (статья 5) и «О единстве интеллекта» (глава 4).

471 *Аристотель*. О душе. 430a 14. Т. 1. С. 435.

472 Там же. 430a 22. С. 436.

473 В своем учении о памяти Фома опирается на аристотелевский трактат «О памяти и воспоминании». На русском языке этот трактат опубликован в Вестнике РХГИ, № 1 (СПб., 1997. С. 159—166. / Пер. О. С. Гаврюшкиной и В. Л. Иванова). Фоме также принадлежит комментарий к этому трактату, в котором он использовал латинский перевод Вильгельма из Мёрбке (De memoria et reminiscencia, 1260—1270).

474 S. Eusebii Hieronimi Stridonesis Presbyteri. Commentariorum in Ezechilem prophetam. 1, 6 // PL. V. 25. Col. 22.

475 Подробно история этого понятия прослеживается в кн.: *Duroff A*. Name und Begriff der Synteresis. Philos. Jh. 25 (1912). S. 487.

476 См.: *Бонавентура*. Комментарий на «Сентенции» Петра Ломбардского (39, 1, 1.)

477 См.: там же. 39, 1, 2.

478 Существовали и особые позиции, как, например, позиция Генриха Гентского, который относил как синдересис, так и совесть к воле.

479 *Бонавентура.* Комментарий на «Сентенции» Петра Ломбардского (39, 2, 1.)

480 Синдересис охватывает естественно вложенные в человека начала, относящиеся к сфере практического разума; главным суждением синдересиса является положение: «следует избегать зла и стремиться к добру», подобно тому как в сфере спекулятивного разума основным началом является постулат тождества.

481 *Боэций.* Утешение философией. (PL. V. 63. Col. 818.)

482 Фома предпочитает именовать дискурсивный разум не ratio, a ratiocinatio — способ мышления, в котором наличествует дедуктивный переход от известных положений к неизвестным («рассуждать — переходить от одного к познанию другого». S.th. I, q. 83, a. 4), в согласии с устоявшейся традицией употребления этого понятия в латинском философском тезаурусе. Еще Цицерон определял ratiocinatio, в отличие от индукции, как «выведение чего-то из самой вещи» (Cicero. De invent. I, 34, 57). Марциан Капелла также понимал под ratiocinatio дедуктивный вывод и считал это слово эквивалентом греческого «силлогизм» (Martianus Capella De nuptiis. IV, 126). Такое понимание представлено в «Этимологиях» Исидора Севильского (ум. ок. 636), который также говорил о двух способах ratiocinatio — энтимеме и эпихейреме (Isidor. Etym. II, 9). Как правило, ratiocinatio употребляется как синоним «дискурсивного мышления» (discurrere), которое также определяется как «переход от одного к познанию другого» (De ver., 8, 15). Рассуждению противоположено интуитивное схватывание простых сущностей, осуществляемое человеком, а также Божественное одновременное познание многого.

483 В церковной литературе дебатировался вопрос о дихотомичной (душа—тело) или трихотомичной (дух—душа—тело) структуре человека. Сторонниками трихотомии были ранние восточные Отцы, латиняне по большей части склонялись к дихотомии. В трихотомической структуре дух представляет собой особое Божественное свойство, связывающее человека с Божественной сферой, в то время как душа печется о теле и о земном. Однако внутри трихотомизма вставал вопрос — в какой мере дух есть неотъемлемая часть человека? Если дух — это отдельная от человека способность, то разрушается единство человеческого существа; если же выделение духа условно, то в таком случае разли-

чие с дихотомическим делением незначительно. В конечном итоге дихотомия стала наиболее распространенной схемой, а трихотомия рассматривалась как версия дихотомии.

484 Не следует думать, что это противоречит гносеологическому принципу Фомы, рассматривающего чувства как источник познания. В интеллекте, собственно, нет этих принципов, до тех пор пока не началось чувственное познание, но в тот момент, когда мы постигаем нечто чувственное, мы сразу же постигаем и такие первоначала.

485 *Августин.* О Троице. IX, 2. (PL. V. 42, Col. 962.)

486 *Аристотель.* О душе. 414a 31. Т. 1. С. 399: «Мы назвали растительную способность, способности стремления, ощущения, пространственного движения, размышления».

487 *Августин.* О Троице. X, 11 // PL. V. 42. Col. 983.

488 *Григорий Великий.* Гомилия на Вознесение [Господа]. II, 29. (*Gregorius Magnus.* Homiliarum in Evangelia. Homilia XXIX, In Ascensione Domini. II, 29 // PL. V. 76. Col. 1214.)

489 *Аристотель.* О душе. 414a 31. Т. 1. С. 399: «Что касается ума, то он, будучи некоторой сущностью, появляется, по-видимому, внутри и не разрушается».

490 S. th. I, q. 54, a. 3; q. 77, a. 1.

491 *Аристотель.* О душе. I, 4. 408b 18. Т. 1. С. 386.

492 *Августин.* О Троице. IX, 2; XIV, 16 // PL. V. 42.

493 Объектом интеллектуальной способности души является сущее как истинное, объектом желающей — сущее как благое, а следовательно — как желаемое.

494 *Аристотель.* О душе. 432b 5. Т. 1. С. 441.

495 Согласно Фоме, в разумной воле возникает стремление к своему объекту только после того, как интеллект познает его и представит пред волей в качестве благого.

496 S. th. I, q. 75, a. 6.

497 *Аристотель.* О душе. 430a 24. Т. 1. С. 436: «...ум же, подверженный воздействиям, преходящ и без деятельного ума ничего не может мыслить».

498 *Августин.* О Книге Бытия. XII, 16. (PL. V. 34. Col. 467.) Русский перевод см: *Блаженный Августин.* Творения. Т. 2. С. 645.

499 *Аристотель.* О душе. 430a 18. Т. 1. С. 436: «Ведь действующий всегда выше претерпевающего, и начало выше материи».

500 Там же. 429b 24. С. 435: «Если ум есть нечто простое, ничему не подверженное, то как он будет мыслить, если мыслить означает что-то претерпевать?»

501 S.th. I, q. 78, a. 1.

502 S.th. I, q. 58, a. 1.

503 *Аристотель*. О душе. 430a 1. Т. 1. С. 435: «Здесь должно быть так же, как на дощечке для письма, на которой еще ничего не написано; таков же и ум».

504 *Аристотель*. Никомахова этика. 1202b 25.

505 *Аристотель*. О душе. 429a 22. Т. 1. С. 433.

506 Там же. 430a 14. С. 435: «Существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету».

507 S.th. I, q. 79, a. 4.

508 *Аристотель*. Метафизика. 999в 18. Т. 1. С. 110.

509 *Аристотель*. О душе. 430a 22. Т. 1. С. 436: «Ведь этот ум не таков, что иногда он мыслит, иногда не мыслит».

510 Там же. 430a 18. С. 436: «И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью».

511 Там же. 430a 13. С. 435.

512 S.th. I, q. 76, a. 1.

513 *Аристотель*. О душе. 430a 15. Т. 1. С. 435.

514 *Themistius*. In III De anima, ad 430a 25.

515 S.th. I, q. 90, a. 3; q. 3, a. 7.

516 *Аристотель*. О душе. 430a 17. Т. 1. С. 435.

517 Там же. 430a 15. С. 435.

518 S.th. I, q. 79, a. 4.

519 S.th. I, q. 76, a. 2.

520 *Аристотель*. О душе. 430a 28. Т. 1. С. 436.

521 Там же. 430a 15.

522 *Августин*. О Троице. XII, 2, 3, 8 // PL. V. 42. Col. 999.

523 Там же. X, 11 // PL. V. 42. Col. 983.

524 *Аристотель*. О душе. 429b 5. Т. 1. С. 434: «Когда ум становится каждым [мыслимым] в том смысле, в каком говорят о сведущем как о действительно знающем (а это бывает, когда ум способен действовать, опираясь на самого себя), тогда он точно так же есть некоторым образом в возможности, но не так, как до обучения или приобретения знания, и тогда он способен мыслить сам себя».

525 *Аристотель*. О душе. III, 4. 429a 27. Т. 1. С. 434: «Душа есть местонахождение форм, с той оговоркой, что не вся душа, а мыслящая часть, и имеет формы не в действительности, а в возможности».

526 S.th. I, q. 76, a. 1.

527 *Августин*. О Троице. X, 11 // PL. Vl. 42. Col. 983.

528 S. th. I, q. 78, a. 4.

529 *Августин.* О Троице. X, 11; XI, 7 // PL. V. 42. Col. 983.

530 *Аристотель.* О душе. III. 429a 27. T. 1. C. 434.

531 S.th. I, q. 79, a. 6, ad 1.

532 S.th. I, q. 77, a. 3.

533 S.th. I, q. 59, a. 4.

534 По-видимому, речь идет о третьей книге «Сентенций» Петра Ломбардского, отдел 1.

535 *Августин.* О Троице. XIV // PL. V. 42. Col. 1043.

536 *Псевдо-Августин.* О духе и душе. (XI // PL. V. 40. Col. 780.)

537 *Боэций.* Утешение философией. 4, 6 // «Утешение философией» и другие трактаты. С. 265. (PL. V. 63. Col. 818.)

538 *Августин.* О Книге Бытия. III, 20. // PL. V. 34. Col. 292.

539 *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах // Мистическое богословие. С. 67. (PG. V. 3. Col. 868.)

540 Фома имеет в виду, что упомянутая в первом доводе pro книга, приписываемая Августину и потому получившая широкое хождение, на самом деле не принадлежит Августину.

541 *Августин.* О Троице. XII, 4, 7 // PL. V. 42. Col. 1000.

542 *Аристотель.* Никомахова этика. 1139a 6. T. 4. C. 173: «Предположим, что частей, наделенных суждением, две: одна — та, с помощью которой мы созерцаем такие сущности, чьи начала не могут быть инакими, [то есть меняться]; другая — та, с помощью которой [понимаем] те, [чьи начала] могут [быть и такими, и инакими]. Дело в том, что для вещей разного рода существуют разного рода части души, предназначенные для каждой отдельной вещи по самой своей природе, коль скоро познание возможно здесь в соответствии с каким-то подобием и сродством [этих частей души и предметов познания]. Пусть тогда одна часть называется научной, а другая рассчитывающей (to logistikon), ибо принимать решения (boyleyesthai) и рассчитывать (logidzesthai) — это одно и то же, причем никто не принимает решений о том, что не может быть иначе».

543 *Августин.* О Троице. XII, 7 // PL. V. 42. Col. 1005.

544 *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. С. 168: «Первое движение ума называется мышлением; а мышление относительно чего-либо называется мыслью, а мысль, которая, долго оставаясь, мыслится, называется внимательным обдумыванием, а внимательное обдумывание, твердо держась того же самого предмета, и испытывая себя, и расспрашивая душу относительно того, что мыслится, называется проницательностью, проницательность же, расширившись, со-

здает умозаключение, называемое внутренним словом, определяя которое говорят, что оно — полнейшее движение души, возникающее в мыслительной способности без какого-либо восклицания; из него, — говорят, — выходит слово произносимое, которое говорится языком». (PL. V. 94. Col. 941.)

545 *Августин.* О Троице. XII, 4 // PL. V. 42. Col. 1000.

546 Там же. Col. 1004.

547 *Псевдо-Августин.* О духе и душе. Гл. 11 // PL. V. 40. Col. 780.

548 *Боэций.* «Утешение философией» и другие трактаты. С. 282—283.

549 *Аристотель.* О душе. 415а 18. Т. 1. С. 401.

550 *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. (PL. V. 94. Col. 941.)

551 *Аристотель.* О душе. 430а 26. Т. 1. С. 436: «Мышление о неделимом относится к той области, где нет ложного».

552 *Аристотель.* Метафизика. 982а 18. Т. 1. С. 68.

553 S.th. I, q. 78, a. 4.

554 *Аристотель.* О душе. 414а 31. Т. 1. С. 399.

555 S.th. I, q. 78, a. 4.

556 *Аристотель.* О душе. 433а 14. Т. 1. С. 442: «Ум и стремление побуждают к пространственному стремлению, а именно ум, размышляющий о цели, то есть направленный на деятельность; от созерцающего ума он отличается своей направленностью к цели».

557 S.th. I, q. 77, a. 3.

558 *Аристотель.* О душе. 433а 14. Т. 1. С. 442.

559 A. 7, ad 2; S.th. I, q. 77, a. 3, ad 4.

560 *S.Eusebii Hieronimi Stridonesis Presbyteri.* Commentariorum in Ezechilem prophetam. 1, 6 // PL. V. 25. Col. 22.

561 *Августин.* О Троице. XII, 12, 13 // PL. V. 42. Col. 1007.

562 *Августин.* О свободном произволении. (De Lib. Arb. II, 10 // PL. V. 32. Col. 1256.)

563 *Августин.* О Троице. XII, 2 // PL. V. 42. Col.

564 *Аристотель.* Метафизика. 1046b 5. Т. 1. С. 236.

565 Ср., например: *Александр Гэльский.* Sum. Theol. II, q. 73.

566 A. 8.

567 *Аристотель.* Никомахова этика. 1141а 7.

568 *Ориген.* Комментарии на Рим. 2, 15.

569 *Августин.* О Книге Бытия. XII, 7, 24.

570 *Иероним.* Цит. соч.

571 *Василий Великий.* Гомилии на начало Притч. (Homilia in principium Proverbiorum // PG. V. 31. Col. 404.)

572 *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. (PG. V. 94. Col. 1089.)

573 О томистской теории истины см.: *Бандуровский К.В.* Основные положения теории «истины» у Фомы Аквинского // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы; а также тексты: *Фома Аквинский.* Сумма теологии. [Часть I.] Вопрос 16. Об истине // Вест. РХГИ. СПб., 1999 №3; *Фома Аквинский.* Дискуссионные вопросы об истине (Вопрос 1, гл. 4—9) // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы.

574 Учение о познании — акте, осуществляемом интеллектом, излагается в первой части «Суммы теологии», там, где речь идет о человеке, разумном телесном существе. Способность познания особо выделяется Фомой. Он устанавливает следующий порядок исследования способностей души (в преамбуле к вопросу 84): вегетативная способность специально не рассматривается, так как она не относится прямо к теологической проблематике; действия желающей способности особо рассматриваются во второй части «Суммы теологии», посвященной этической проблематике. План рассмотрения интеллектуальной способности таков: исследуется, каким образом душа познает

1) будучи соединенной с телом (q. 84—88)

и

2) будучи отделенной от тела (q. 89).

Первое рассмотрение делится на три: каким образом соединенная с телом душа познает:

1—1) телесные вещи, которые ниже ее (q. 84—86);

1—2) саму себя и то, что в ней (q. 87);

1—3) субстанции нематериальные, которые выше нее (q. 88).

575 Ср.: *Аристотель* О душе. 423а 32. Т. 1. С. 422.

576 «Менон» — один из немногих диалогов Платона, доступных на латыни средневековому читателю (наряду с «Федоном», «Парменидом» и весьма популярным «Тимеем», последние два переведены Халкидием еще в IV в.), был переведен в середине XII в. Генри Аристиппом, хотя большой известности этот перевод не получил, — сохранилось всего пять манускриптов.

577 См.: *Платон.* Менон / Пер. С.А.Ошерова. // Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 590—595.

578 См.: Книга о причинах // Историко-философский ежегодник'90. М., 1991. п. IX. С. 196.

579 *Аристотель.* О душе. 429b 30. Т. 1. С. 435.

580 Августин. О 83 различных вопросах (De diversis quaestionibus LXXXIII). Вопрос 46 // PL. V. 40. Col. 30.

581 *Аристотель.* О сне и бодрствовании. 464a 5.

582 Необходимость наличия активного интеллекта для познания обосновывается в вопросе 79 (a. 1).

583 Q. 79, a. 3.

584 *Аристотель.* О душе. 431a 15. С. 438.

585 Q. 79, a. 6.

586 *Аристотель.* О небе. 306a 16. Т. 3. С. 359.

587 Ср.: *Аристотель.* Метафизика. 1050a 23. Т. 1. С. 246.

588 То есть образам чувственно постижимых вещей, сохраненным в «фантазии», понимаемой в аристотелевском смысле как сокровищница образов.

589 *Августин.* Монологи // *Бл. Августин.* Энхиридион, или О Вере, Надежде и Любви. С. 184.

590 *Августин.* О Книге Бытия. 12, 24 // PL. V. 34. Col. 474.

591 См.: S.th. I, q. 44, a. 2.

592 См.: *Аристотель.* Метафизика. 1010a 14. Т. 1. С. 137.

593 См.: Там же. 987b 7. С. 79; 992b 7. Т. 1. С. 91.

594 См.: Там же. 987b 6. С. 79.

595 *Аристотель.* О душе. 404b 17. Т. 1. С. 376—377.

596 *Августин.* О граде Божием. С. 397. (PL. V. 41. Col. 800.)

597 *Августин.* О Троице. X, 5. // PL. V. 42. Col. 977.

598 *Аристотель.* О душе. 431b 21. Т. 1. С. 439.

599 *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии. 12, 2. СПб., 1997. С. 109 // PG. V. 3. Col. 293.

600 *Августин.* О Троице. 3 // PL. V. 42. Col. 963.

601 *Аристотель.* О душе. 427a 21. Т. 1. С. 429.

602 *Аристотель.* Метафизика. 1051a 29. Т. 1. С. 249.

603 *Аристотель.* О душе. 409b 23. Т. 1. С. 389.

604 Там же. 423a 32. С. 422.

605 S.th. I, q. 78, a. 3.

606 *Григорий Великий.* Гомилия на Вознесение Господа. II, 29.

607 Книга о причинах. IX // Историко-философский ежегодник'90. М., 1991. С. 196.

608 См.: *Платон.* Менон. С. 590—595.

609 *Аристотель.* О душе. 429b 30. Т. 1. С. 435.

610 S.th. I, q. 66, a. 2.

611 *Аристотель.* Метафизика. 1039 a 24—1040b 4. Т. 1. С. 215—217.

612 *Авиценна.* О душе. Кн. V. (*Avicenna.* Liber de Anima seu Sextus de naturalibus / Ed. S. van Riet. IV—V. Louvain; Leiden, 1968.)

613 *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. 7, 2.

614 S.th. I, q. 79, a. 4.

615 *Дионисий Ареопагит.* Мистическое богословие. 1, 3 // PG. V. 3. Col. 1001. Ср.: *Дионисий Ареопагит.* Божественные имена. 1, 1 // PG T. 3. Col. 583.

616 *Августин.* О 83 различных вопросах. Вопрос 46. PL. V. 40. Col. 30.

617 См. *Августин.* Исповедь. М., 1991. С. 331 // PL. V. 32. Col. 840.

618 *Августин.* Об учении христианском. 11. (*Augustinus.* De doctrina christiana // PL. V. 34. Col. 63.)

619 *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. 1, 6 // PG. V. 3. Col. 956. С. 88.: «...мы же не утверждаем, что „бытие, как таковое" — это какое-то Божественное или ангельское существо, являющееся причиной всего сущего, поскольку только Сверхсущий является Началом, Сущностью и Причиной как бытия всего сущего, так и бытия, как такового».

620 *Августин.* О 83 различных вопросах. Вопрос 46 // PL. V. 40. Col. 30.

621 *Августин.* О Троице. IV, 16 // PL. V. 42. Col. 902.

622 *Августин.* О 83 различных вопросах. Вопр. 46 // PL. V. 40. Col. 30.

623 Параллельные места см.: De veritate, q. 10, a. 6; Quodlibeta q. 8, 2, 1; Compendium theologiae 81.

624 *Августин.* О 83 различных вопросах. Вопрос 9 // PL. V. 40. Col. 13.

625 *Августин.* О Книге Бытия. 12, 16 // PL. V. 34. Col. 467.

626 *Аристотель.* Метафизика. 981a 2. Т. 1. С. 65; *Аристотель.* Вторая Аналитика. 100a 3. Т. 2. С. 345.

627 *Августин.* Письмо 118 (к Диоскуру). [Гл.] 1. (*Augustinus.* Epistola 118 (Ad Dioscorum) // PL. V. 33. Col. 446.)

628 *Аристотель.* О сне и бодрствовании. 464a 5.

629 *Аристотель.* О душе. 427a 17. Т. 1. С. 429.

630 См.: S.th. I, q. 75, a. 3.

631 S.th. I, q. 84, a. 4, 5.

632 *Августин.* О Книге Бытия. 12, 24 // PL. V. 34. Col. 475.

633 *Аристотель.* О возникновении. 324b 25.

634 *Аристотель.* О душе. 429a 24. Т. 1. С. 433: «...нет разумного основания считать, что ум соединен с телом. Ведь иначе он оказался бы обладающим каким-нибудь определенным качеством, он был бы холодным или теплым или имел бы какой-то орган, как имеет его способность ощущения; но ничего такого нет».

635 Там же. 430a 18. С. 436.

636 S.th. I, q. 79, a. 3, 4.

637 *Аристотель.* О душе. 403a 5. Т. 1. С. 373.

638 Там же. 429a. С. 432–433.

639 Там же. 429a 1. С. 432.

640 Там же. 431a 15. С. 438.

641 S. th. I, q. 79, a. 6.

642 *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. 1, 5. С. 19–20 // PG. V. 3. Col. 593.

643 *Аристотель.* О сне и бодрствовании. 456b 16.

644 *Августин.* О Книге Бытия. 12, 15 //PL. V. 34. Col. 466.

645 S. th. I, q. 84, a. 7.

646 *Аристотель.* О небе. 306a 16. Т. 3. С. 359.

647 *Аристотель.* О сне и бодрствовании. 456b 17.

648 *Аристотель.* О душе. 431a 15. Т. 1. С. 438.

649 Там же. 430a 14. С. 435.

650 Там же. 431b 2. С. 438.

651 Там же. 429b 21. С. 435. Русский перевод соответствующего места довольно невнятен: «...как [формы] вещей отделимы от материи, так дело обстоит и с тем, что относится к интеллекту».

652 S. th. I, q. 84, a. 7.

653 S. th. I, q. 76, a. 1.

654 S. th. I, q. 84, a. 1.

655 *Аристотель.* Метафизика. 1035b 28. Т. 1. С. 207.

656 S. th. I, q. 84, a. 1; см. также: S. th. I, q. 50, a. 2: «...то, что различается интеллектом, не является с необходимостью отличным в вещах, поскольку интеллект схватывает вещи не в соответствии с их способом [бытия], но в соответствии со своим способом. Поэтому материальные вещи, которые ниже нас, существуют в нашем интеллекте более простым образом, чем они существуют сами по себе».

657 S. th. I, q. 84, a. 7.

658 *Аристотель.* Об истолковании. 16a 3. Т. 2. С. 93.

659 *Аристотель.* Метафизика. 1050a 23. Т. 1. С. 246.

660 *Аристотель.* О душе. 431b 29. Т. 1. С. 440.

661 См.: *Аристотель.* Категории. 14a 30. С. 86. Аристотель поясняет это на примере: если есть два, то из его бытия следует, что есть одно, но из бытия одного не следует бытия двух.

662 *Аристотель.* Физика. 184b 11. Т. 3. С. 61

663 Там же. 184a 23. С. 61

664 Там же. 184a 21. С. 61

665 Там же. 184b 12. С. 61.

666 *Аристотель.* О душе. 402b 7. Т. 1. С. 372.

667 *Аристотель.* О животных. 736b 2.

668 *Аристотель.* Метафизика. 1038b 8. Т. 1. С. 213–215.

669 S. th. I, q. 85, a. 5.

670 *Аристотель.* О душе. 426b 8. Т. 1. С. 427.

671 *Аристотель.* Топика. 114b 34.

672 *Августин.* О Книге Бытия. 8, 20 // PL. V. 34. Col. 388–389.

673 Так у Фомы; переводчики на европейские языки пытаются решить это либо переводя слово «вещь» по-разному — так, у «ничто не обнаруживается в вещах, кроме реальности, которая обозначается субъектом и предикатом» (в переводе, изданном Т. Гилби некоторые вопросы опубликованы в Human Knowledge. Classical and Contemporary Approaches / Ed. by P. K. Moser, A. vander Nat. N. Y.; Oxford, 1995. P. 105, 94–106), либо опуская второе слово. Так, в переводе отцов-доминиканцев: «ничего не обнаруживается в вещах, кроме того, что обозначается субъектом и предикатом».

674 *Аристотель.* Об истолковании. 16a 3. Т. 2. С. 93.

675 *Аристотель.* Метафизика. 1027b 27. Т. 1. С. 186.

676 S. th. I, q. 79, a. 1. Имеется в виду различие интуитивного схватывания чтойности и дискурсивного рассуждения: «Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam».

677 Пр. 14, 22.

678 *Августин.* О 83 различных вопросах. Вопрос 32 // PL. V. 40. Col. 22.

679 *Аристотель.* О душе. 433a 24. Т. 1. С. 443.

680 Там же. 430b 29. С. 437.

681 *Августин.* О 83 различных вопросах. Вопрос 32 // PL. V. 40. Col. 22.

682 Здесь, очевидно, это слово употребляется не в смысле логического вида.

683 *Аристотель.* О душе. 421a 25. Т. 1. С. 415.

684 *Аристотель.* Физика. 184a 12. Т. 3. С. 61.

685 *Аристотель.* Топика. 141a 32. С. 467.

686 *Аристотель.* Метафизика. 1057a 3. Т. 1. С. 265.

687 S. th. I, q. 84 a. 1 et 4; q. 87, a. 1.

688 *Аристотель.* О душе. 430b 21. Т. 1. С. 437.

689 S. th. I, q. 84, a. 7.

690 *Аристотель.* О душе. 430b 6. Т. 1. С. 436.

691 S. th. I, q. 85, a. 3.

692 *Аристотель.* Метафизика. 1052b 16. Т. 1. С. 253.

693 *Аристотель.* Физика. 189a 5. Т. 3. С. 72.

694 S. th. I, q. 85, a. 1.

695 S. th. I, q. 85, a. 7.

696 *Аристотель.* О душе. 431b 2. Т. 1. С. 438–439.

697 S. th. I, q. 12, a. 1.

698 Хабитуально — то есть средним путем между чистым актом и чистой потенцией.

699 S. th. I, q. 76, a, 1.

700 *Аристотель.* Физика. 187b 7. Т. 3. С. 69.

701 Там же. 203a 20. С. 110.

702 Там же. 207a 7. С. 119.

703 S. th. I, q. 7, a. 1.

704 *Аристотель.* Никомахова этика. 1140b 31. Т. 4. С. 178.

705 *Аристотель.* Физика. 221b 29. Т. 3. С. 154.

706 S. th. I, q. 86, a. 1.

707 Сир. 8: 6 и 7.

708 S. th. I, q. 86, a. 1.

709 S. th. I, q. 14, a. 13.

710 Эта цитата, скорее, не из «Исповеди», в которой также поднимается тема предсказания будущего, а из «О Книге Бытия», 12, 13 // PL. V. 34. Col. 464.

711 S. th. I, q. 57, a, 3.

712 *Аристотель.* О сне и бодрствовании. 957a 3; см. также: *Аристотель.* О предсказаниях во сне. 464a 12.

713 *Августин.* О Троице. IX, 3 // PL. V. 42. Col. 963.

714 *Аристотель.* О душе. 430a 3. Т. 1. С. 435: «Ведь у бестелесного мыслящее и мыслимое — одно и то же».

715 S. th. I, q. 76, a. 1.

716 *Аристотель.* О душе. 430a 2. Т. 1. С. 435: «И он мыслим так же, как все другое мыслимое».

717 S. th. I, q. 84, a. 7.

718 S. th. I, q. 84, a. 5.

719 *Августин.* О Троице. IX, 6 // PL. V. 42. Col. 966.

720 *Августин.* О Троице. X, 9 // PL. V. 42. Col. 980.

721 Ad 2.

722 *Августин.* О Троице. XIII, 1 // PL. V. 42. Col. 1014.

723 *Аристотель.* О душе. 4, 415a 18.

724 S. th. I, q. 87, a. 1.

725 S. th. I, q. 87, a. 1.

726 S. th. I, q. 84, a. 7; q. 85, a. 8; q. 86, a. 2.

727 Утверждение, что regressus in infinitum невозможен, не является следствием некоторой безосновательной боязни бесконечности, присущей античному и средневековому менталитету, как то утверждают некоторые исследователи. У Фомы можно обнаружить аргументацию против такого ухода, являю-

щуюся воспроизведением аналогичной аргументации Аристотеля. Например, в «Сумме против язычников» (I, 13): «Во всех упорядоченных производящих причинах первая есть причина средней, а средняя — причина последней, будь средняя одна или будь их много. Если же устранить причину, устраняется и то, чего она причина. Следовательно, если устранить первую причину, то не могла бы существовать средняя причина. Но если процесс в [сфере] производящих причин уходил бы в бесконечность, никакая причина не была бы первой. Следовательно, уничтожаются все другие, средние. Но это очевидно ложно». *Фома Аквинский.* Доказательства бытия Бога в «Сумме против язычников» и «Сумме теологии». М., 2000. С. 55.

728 *Аристотель.* О душе. 425b 12.

729 *Августин.* О Троице. X, 11 // PL. V. 42. Col. 983.

730 S. th. I, q. 87, a. 1, 2.

731 *Аристотель.* Метафизика. 1050a 36.

732 S. th. I, q. 79, a. 1.

733 *Аристотель.* О душе. 415a 16.

734 S. th. I, q. 84, a. 7.

735 S. th. I, q. 86, a. 2.

736 *Августин.* Исповедь. С. 253 // PL. V. 32. Col. 790.

737 *Августин.* О Троице. XI // PL. V. 42. Col. 983.

738 S. th. I, q. 59, a. 1.

739 *Аристотель.* О душе. 432b 5.

740 S. th. I, q. 82, a. 4, ad 1; q. 16, a. 4, ad 1.

БИБЛИОГРАФИЯ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

1. Переводы

Суммы:

Фома Аквинский. [Фрагменты из «Суммы теологии» и «Суммы против язычников» / Пер. С. С. Аверинцева] // Боргош Ю. Фома Аквинский. М., 1966 (2-е изд. М., 1975); То же // Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. Ч. 2. М., 1969; То же // Символ. Париж, 1995. № 33.

Фома Аквинский. Сумма теологии. [Часть I.] Вопрос 1. О священном учении / Пер. К. В. Бандуровского // Вестник РХГИ. № 3. СПб., 1999.

Фома Аквинский. Сумма теологии. [Часть I.] Вопрос 8. О существовании Бога в вещах / Пер. Т. В. Антонова и О. Э. Душина // Вестник РХГИ. № 3. СПб., 1999.

Фома Аквинский. Сумма теологии. [Часть I.] Вопрос 16. Об истине / Пер. К. В. Бандуровского // Вестник РХГИ. № 3. СПб., 1999.

Фома Аквинский. Сумма теологии. [Часть I.] Вопрос 16. Об истине. [Гл. 1—3] / Пер. О. Э. Душина // Метафизические исследования. № 1. СПб., 1994.

Фома Аквинский. Сумма теологии. [Часть I.] Вопрос 76, статья 4 / Пер. М. А. Гарнцева // Логос. 1991. № 2.

Фома Аквинский. О нападении демонов. [Сумма теологии. Часть I. Вопрос 114] / Пер. К. В. Бандуровского // Человек. 1999. № 5. С. 86—99.

Фома Аквинский. Сумма теологии I—II. Вопрос 18. О благе и зле применительно к человеческим действиям вообще / Пер. К. В. Бандуровского // Вопросы философии. 1997. № 9.

Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая // Рожков В. Очерки по истории Римско-католической церкви. М., 1998. (Вопр. 1, п. 5 (полностью); вопр. 36, п. 2; вопр. 46, п. 2; вопр.

75, п. 7; вопр. 76, п. 1, 3, 4, 7; вопр. 79, п. 3, 88; вопр. 115, п. 4 (фрагменты)).

Фома Аквинский. Доказательства бытия Бога в «Сумме против язычников» и «Сумме теологии» / Сост., введ. и ком. Х. Зайдля; Пер. с лат. и нем. К. В. Бандуровского. М., 2000.

Дискуссионные вопросы:

Фома Аквинский. Дискуссионные вопросы об истине. Вопрос 1, гл. 4—9 / Пер. К. В. Бандуровского // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы / Под ред. А. П. Огурцова. М., 1998. С. 171—191.

Фома Аквинский. Дискуссионный вопрос о душе. Статья четырнадцатая / Пер. К. В. Бандуровского // Историко-философский ежегодник'98. М., 2000.

Комментарии:

Фома Аквинский. Комментарий к «Физике» Аристотеля. Книга I. Вступление. Sent. 7—11: (Физика 184а 16—b 14) / Пер. Т. Ю. Бородай // Философия природы в античности и в Средние века. Ч. 1. М., 1998. С. 136—139.

Фома Аквинский. Комментарий на «Книгу о причинах». Введение, лекции 1 и 2 / Пер. М. М. Гейде // Z: Философско-культурологический журнал). № 3. М., 2000.

Другие сочинения:

Фома Аквинский. О единстве интеллекта, против аверроистов / Пер. и предисл. Ю. В. Подороги // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. С. 192—214.

Фома Аквинский. О началах природы / Пер. В. П. Гайденко // Время, истина, субстанция. М., 1991.

Фома Аквинский. О правлении государей / Пер., предисл., ком. Н. Б. Срединской // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе VI—XVII вв. Л., 1990.

Фома Аквинский. О смешении элементов / Пер. В. П. Гайденко // Философия природы в античности и в Средние века. Ч. 2. М., 1999.

Фома Аквинский. О сущем и сущности / Пер. В. Е. Кураповой; Предисл. А. Л. Доброхотова // Историко-философский ежегодник'88. М., 1988. С. 228—252.

Фома Аквинский. О единстве интеллекта, против аверроистов. Главы 3—5 / Пер. М. М. Гейде; Науч. ред. и прим. К. В. Бандуровского // Вестник РХГИ. № 4. СПб., 2001.

2. Статьи и исследования

Андреева И.С., Попова А.А. Философия Фомы Аквинского в современных зарубежных исследованиях // Современные зарубежные исследования по средневековой философии: Сб. обзоров и рефератов. М., 1979. С. 85–113.

Бандуровский К.В. К публикации вопроса 14 из «Дискуссионных вопросов о душе» // Историко-философский ежегодник'98. М., 2000.

Бандуровский К.В. Проблемы этики в «Сумме теологии» Фомы Аквинского // Вопросы философии. 1997. № 9.

Бандуровский К.В. Основные положения теории «истины» у Фомы Аквинского // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. С. 159–170.

Бандуровский К.В. Демонология Фомы Аквинского // Человек. 1999. № 5. С. 79–85.

Бандуровский К.В. Критика монопсихизма Фомой Аквинским // Вестник РХГИ. № 4. СПб., 2001.

Безансон А. Запретный образ. М., 1999. С. 173–181.

Бронзов А. Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности. СПб., 1884.

Гайденко В.П. О трактате Фомы Аквинского «De mixtione elementorum» / Философия природы в античности и в Средние века. Ч. 2. М., 1999.

Гайденко В.П. Понимание бытия у Фомы Аквинского // Западноевропейская средневековая словесность. М., 1985. С. 27–31.

Гарнцев М.А. Некоторые аспекты проблемы человека в средневековой западной философии // Логос. 1991. № 2.

Гертых В. Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 87–101.

Жильсон Э. Разум и откровение в Средние века // Богословие в культуре Средневековья. Киев, 1992. С. 5–48.

Жильсон Э. Томизм. М., 2000.

Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995.

Жильсон Э. Фома Аквинский [реферат] // Работы Э. Жильсона по культурологии и истории мысли: Реферативный сб. Вып. 1. М., 1987.

Качанова И.М. Философия Фомы Аквинского // Вопросы философии. 1958. № 3.

[*Кимелев Ю.А.*] Фома Аквинский. Интерпретация и рецепция: Исследования и тексты // Современные зарубежные исследования по средневековой философии: Сб. обзоров и рефератов. М., 1979. С. 174–182. [Рец. на сборник, посвященный 700-летию со дня смерти Фомы Аквинского: Thomas von Aquino.

Interpretation und Rezeption: Studien und Texte / Hrsg. von W. P. Eckert. Mainz, 1974].
Кирабаев Н. С. Арабо-мусульманская философия в трудах Фомы Аквинского // Современные зарубежные исследования по средневековой философии. С. 114—125.
Кирабаев Н. С. Влияние арабо-мусульманской философии на западно-европейскую мысль в эпоху Средневековья // Современные зарубежные исследования по средневековой философии. С. 46—55.
Кобрин К. История души в избранных сюжетах: (От Тацита до Фомы Аквинского) // Логос. 1999. № 6.
Коплстон Ф. Ч. Аквинат. Введение в философию великого средневекового мыслителя / Пер. В. П. Гайденко. Долгопрудный, 1999.
Лупандин И. В. Аристотелевская космология и Фома Аквинский // Вопросы истории естествознания и техники. 1989. № 2.
Малашенко И. Е. Данте и Фома Аквинский: Два подхода к решению вопроса о соотношении светской и духовной власти // Вестник МГУ. Сер. 7: Философия. 1980. № 4.
Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем // Маритен Ж. Философ в мире. М., 1994.
Неретина С. С. Верующий разум: К истории средневековой философии. Архангельск, 1995. С. 319—335.
Носов Н. А. Фома Аквинский и категория виртуальности // Виртуальная реальность: Философские и психологические проблемы. М., 1997. С. 68—85.
Рожков В. Очерки по истории Римско-католической церкви. [Гл.] 8. Фома Аквинский.
Свежавски С. Святой Фома, прочитанный заново // Символ. 1995. № 33.
Суини М. Лекции по средневековой философии. [Вып.] 1. Средневековая христианская философия Запада. М., 2001. (Лекции 14—19.)
Шрейдер Ю. А. Учение св. Фомы Аквинского и проблемы современного общества // Теология. 1993. № 1.
Шрейдер Ю. А. Свобода как творческая ориентация в мире // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 85—86.
Честертон Г. Святой Фома Аквинский // Честертон Г. Вечный человек. М., 1991.
[*Ярушина Т. И.*] Фома Аквинский в философском разговоре // Современные зарубежные исследования по средневековой философии. С. 183—191. [Рец. на сборник: Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch / Hrsg. von W. Kluxen. Freiburg; München, 1975.]

3. Авторефераты диссертаций

Грецкий С.В. Проблемы антропологии в философских системах Ибн Сины и Фомы Аквинского. Душанбе, 1990.

Дзикевич Е.А. Философско-эстетические взгляды Фомы Аквинского. М., 1986.

Душин О.Э. Истина и бытие в высокой схоластике: (Фома Аквинский и Дунс Скот). СПб., 1992.

Лупандин И.В. Атомизм и континуализм в средневековой философии. М., 1989.

Стокяло В. Гносеология Фомы Аквинского и ее интерпретация западно-германскими неотомистами. М., 1967.

4. Учебная литература (избранная)

Гайденко В.П., Смирнов Г.А. Западноевропейская наука в Средние века. М., 1989.

Грацианский П.С. Фома Аквинский // Политические учения: История и современность: Домарксистская политическая мысль. М., 1976.

Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Наука и религия: Историко-культурный очерк. М., 1988. С. 100—102, 107—109.

Кимелев Ю.А. Философия религии. М., 1998.

Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. М., 1997. С. 210—238.

Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 149—161.

Майка Ю. Социальное учение Католической церкви. Рим; Любляна, 1994.

Попов П.С., Стяжкин Н.И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974.

Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2: Средневековье. СПб., 1994. С. 133—149.

Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1978.

Шрейдер Ю.А. Этика. Введение в предмет. Раздел «Свобода и моральный закон в учении св. Фомы Аквинского». М., 1998. С. 70—89.

5. Справочная литература (избранная)

Аверинцев С.С. Фома Аквинский // Философский энциклопедический словарь. М., 1983 (2-е изд. 1989). С. 710—711.

Аверинцев С.С. Сумма против язычников. Сумма теологии // Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 636—637.

Бандуровский К.В. Сумма против язычников // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 3. М., 2001. С. 667–668.

Бандуровский К.В. Сумма теологии // Новая философская энциклопедия. Т. 3. С. 668–669.

Бандуровский К.В. Томизм // Новая философская энциклопедия. Т. 4. С. 78–79.

Бандуровский К.В. Фома Аквинский // Новая философская энциклопедия. Т. 4. С. 259–261.

Бандуровский К.В. Сумма теологии // Этика: Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 480–482.

Бандуровский К.В. Комментарии на «Никомахову этику» // Этика: Энциклопедический словарь. С. 221–222.

Стяжкин Н., Аверинцев С., Драгун Б. Фома Аквинский // Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 5. М., 1970. С. 380–382.

Радлов Э.Л. Фома Аквинат // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. Т. 3. М., 1995. С. 131–133.

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел II
Критика монопсихизма

Раздел III
О бессмертии души 131

Раздел IV
О волевой способности

Раздел V
О структуре интеллекта

Из «Суммы теологии», части I

Раздел VI
О познании

Из «Суммы теологии», части I

ФОМА АКВИНСКИЙ

УЧЕНИЕ О ДУШЕ

Редактор Георгий Начинкин
Художественный редактор Валерий Гореликов
Технический редактор Татьяна Тихомирова
Корректоры Татьяна Андрианова, Александра Еращенкова
Верстка Александра Савастени

Директор издательства Максим Крютченко

ИД № 03647 от 25.12.2000.

Подписано в печать 31.03.2004. Формат издания 76×100¹/₃₂.
Печать высокая. Гарнитура «Петербург». Тираж 5000 экз.
Усл. печ. л. 21,15. Изд. № 822. Заказ № 2271.

Издательство «Азбука-классика».
196105, Санкт-Петербург, а/я 192. www.azbooka.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов в ФГУП «Печатный двор»
Министерства РФ по делам печати, телерадиовещания
и средств массовых коммуникаций.
197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.

АЗБУКА-КЛАССИКА

Фома Аквинский – крупнейший католический философ и теолог, причисленный в 1323 г. к лику святых. За свою довольно недолгую жизнь Фома Аквинский написал более шестидесяти трудов (считая только достоверно принадлежащие ему произведения), среди которых наиболее значительными считаются «Сумма против язычников» и «Сумма теологии». Ему принадлежат комментарии к Писанию и различным философским произведениям – прежде всего к трудам Аристотеля, а также Боэция, Платона, Дамаскина, Псевдо-Дионисия. Исключительно важные вопросы его творчества – соотношение философии и теологии, возможность и необходимость разумного богопостижения. Фомой Аквинским сформулированы пять доказательств бытия Бога, понимаемого как первопричина и конечная цель сущего. Признавая относительную самостоятельность естественного бытия и человеческого разума, он утверждал, что природа завершается в благодати, разум – в вере, философское познание и теология – в божественном откровении. Философская позиция Фомы Аквинского обнаруживается практически во всех его работах, которые отличаются глубиной и скрупулезностью анализа, тонкостью аргументации, учетом возможных возражений и готовностью к диалогу. Именно поэтому наследие Фомы Аквинского и сегодня сохраняет актуальностью и имеет не только исторический интерес.

ISBN 5-352-00822-3





ФОМА АКВИНСКИЙ

1225 – 1274



На обложке: Б. Бермехо. «Св. Доминик Силосский» (фрагмент). Ок. 1474–1476; Б. Гоццоли. «Апофеоз св. Фомы Аквинского»

www.azbooka.ru